

- TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI
TOIMETISED
- УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕР-
СИТЕТА
- ACTA ET COMMENTATIONES
UNIVERSITATIS TARTUENSIS

3 9 2

TARTU
1976

TÖID ORIENTALISTIKA ALALT

Труды по востоковедению

ORIENTAL STUDIES

III

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS
ALUSTATUD 1893.a. VIHIK 392 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ В 1893.g.

TÖID ORIENTALISTIKA ALALT

Труды по востоковедению
ORIENTAL STUDIES

III

TARTU 1976

Редакционная коллегия:

**Я. Конкс (председатель), Л. Мялль,
П. Нурмекунд (отв. редактор)**

К ИСТОРИИ ЭСТОНСКОЙ АФРИКАНИСТИКИ

П.П. Нурмекунд (Тарту)

Весьма неудачный исход великой борьбы эстонских племен в 13-ом столетии за свое независимое политическое существование исключил возможность контактов эстонского народа с окружающим миром на несколько столетий. Вспыхивавшие время от времени сильные народные восстания ухудшили положение покоренных и обезправленных эстонцев до той степени, что им предстояло только внутренне сохранять и развивать свои народные силы. Подобное положение длилось почти до середины 19-го столетия, т.е. до того времени, когда стали появляться первые признаки раскола в балтийском феодальном строе. Именно к этому времени (точнее – ко второй половине 19-го столетия) относятся и первые личные контакты эстонцев с африканским континентом. Следовательно, этот период можно считать началом эстонской африканистики.

Зарождение эстонской африканистики было стихийным. Ее корни заложены в большом интересе, проявленном к этому континенту в трудах ранних народных просветителей духовно возрождающихся эстонцев. По духу того времени, важными промежуточными этапами для реализации своих грез были, во-первых, посещение какой-нибудь миссионерской школы и, во-вторых, последующая служба в качестве миссионера в какой-нибудь части Африки. В дальнейшей работе миссионеров направляющими оказались именно эти миссионерские школы, где эстонские африканисты получали свою специальную подготовку. Таковыми были миссионерские школы Базеля, Лейпцига и Хельсинки.

Первым учеником-эстонцем Базельской миссионерской школы (по более точному местонахождению называемой и Кришонской миссионерской школой)¹ был тридцатилетний выходец из крестьян Северной Эстонии Ханс Тийсман (*Hans Tiismann*). Выбор Базеля в качестве места учебы был сделан под прямым воздействием крупнейшего просветителя того времени И.В.Янсена (*J. Janzen*) (1819–1890). Именно в Кришонской миссионерской школе учились преимущественно представители ремесленного и крестьянского сословий. Прибывший в город Базель в 1858 году Ханс

Тийсман был включен в число учащихся Кришонской миссионерской школы самым основателем и директором Кр. Фр. Шпитлером². В Базеле Х. Тийсман пробыл до 1861 года.

При разработке плана особого периодического издания для Базельского миссионерского общества было включено и требование всестороннего обогащения науки.³ Естественно, что африканистов в первую очередь интересовали гуманитарные науки, и в этом отношении, как показало последующее время, они достигли наибольших успехов.

В Кришонской миссионерской школе города Базеля любимым учителем ханса Тийсмана стал выдающийся знаток восточно-африканских языков, известный путешественник по Восточной Африке Йохан Людвиг Крапф (Johann Ludwig Krapf), родившийся в 1810 году в Дерендингене близ Тюбингена, скончавшийся в 1881 году в Корнтале близ Штуттгарта. После поступления в 1837 году на службу в Английское церковно-миссионерское общество (English Church Missionary Society) И.Я. Крапф провел несколько лет в Эфиопии (преимущественно среди народа галла) и в 1844 году основал первую английскую миссионерскую станцию среди народа ваньика, а именно в Рибе близ Момбасы в прибрежной провинции нынешней Кении.

И.Л. Крапфу и его ученику и сотруднику И. Ребману, труды которых вышли в свет в середине 19-го столетия, принадлежит неоспоримая честь быть основоположниками серьезного изучения языка суахили⁴. То же самое можно сказать и относительно изучения И.Л. Крапфом языка галла⁵.

Аналогичными знаниями по африканистике владел и Ханс Тийсман, когда он в конце 1865 года в порту Момбаса (в нынешней Кении) сошел на берег и оттуда направился в поселок Рибе. Там ему предстояло прожить три года, преимущественно среди народа ваньика в тех областях, где кочевали языческие племена южных галла. В Рибе Х. Тийсман стал работать под непосредственным руководством вышеупомянутого И. Ребмана, ученика и близкого сотрудника И.Л. Крапфа и одного из авторов первой грамматики языка киньяка⁶.

Так как архив Ханса Тийсмана до нас не дошел, то судить о его деятельности и научных интересах в то время можно лишь на основе небольшой книги, опубликованной им в 1882 году в Таллине под длинным заглавием "Цветок Африки или блаженные

дни жизни одной девушки галла Паулине Фатхме из Африки...". Упомянутая книга написана Х. Тийсманом на очень старинном языке и состоит из тридцати небольших глав. В кратком введении автор, между прочим, замечает, что "это жизнеописание девушки галла из Африки — одно серьезное и действительно совершившееся, которое я отчасти сам слышал и видел".

Вторая глава озаглавлена "немного о народе галла" и посвящена, во-первых, географическому расположению и природному своеобразию земли галла: "Та земля народа галла расположена в Восточной Африке и, в отношении своего рубежа, начинается с севера от 8-го градуса или параллели, от конца Абиссинской и Нубийской земель и тянется под солнцем через экватор или середину земли к югу до 3-ей параллели. В каком краю я с 1865 по 1868 год с помощью Бога был на работе Царства Божьего, и где эти черные, без веры люди, поистине, с тоскою за пять лет остались ждать моего возвращения и милостивой вести, когда я по причине болезни был принужден вернуться домой. Та земля народа галла — эта одна милая, родная и изоброжденная реками, и благодаря горам и долинам также очень красивая и весьма здоровая земля, где вечное лето знойной страны света, к востоку, дышит в восходе солнца. Эта земля носит золото и прочие металлы, а также иные ценные для человеческой потребности и жизни дары, благородные деревья и плоды, дикую тварь и домашних животных и т. пр."⁸ Во-вторых, глава посвящена общей характеристике народа галла: "По площади их земли и по плотности населения соответственно количеству душ, численность народа галла можно считать примерно 12 миллионов. По росту они люди хорошего, высокого и стройного телосложения, с приятным лицом, высоким лбом, кротким характером, немного тонкими губами и хорошими, мягкими, длинными кудрявыми волосами. У них суть мудрости, предприимчивая решимость и дружелюбие, но и гордость, читаемая сразу же в их главном характере, лице и зоре."⁹ В-третьих, — языку галла (приводится текст на галла из Евангелия от Матфея II, 25 с подстрочным переводом на эстонский язык): "Их наречие очень приятное и для уха весьма благозвучное, но все-таки вначале чужому странно и туго произносить ясно, так как они с сильным давлением и затягиванием произносят свои приятные слова. Основа их языка состоит из семитского и илам-

ского языков, у которых нисколько не чувствуется основы явитского языка. Я запишу для тебя, дорогой читатель, как новинку пару слов из Матфея гл. II, 25; если ты сумеешь это правильно выговаривать, то оно звучит так: *Yosis Jasus debise tshedde Abako si engalatefata Gofa wakaf laffa, kana aka doksite tumtuwon ogge sauwonis irra otshollefis muldifite*." ¹⁰

В-четвертых, — музыке галла (приводится и нотная запись народной песни галла по цифровой системе): "на своем языке, они тоже умеют смело петь песни и напевы. По нашим нотам это будет так: 3,5, 4,6,8 — 7,5,3¹; 1,3,2,4,6 — 5,3¹; 1,5,4,6,8 — 7,5,3¹; 1,5,4,7,5,4 — 2,3¹." ¹¹

В-пятых, — религии (жнх) галла: "По своей вере, у народа галла имеются названия трех существующих богов, которых они уважают, которым служат и которых зовут на помощь в молитвах. 1) *Wak*, это название самого высшего бога, который живет на небе и господствует над всеми. 2) *Oglii*, это название мужского пола идола, которому они в июне и июле жертвуют жвачных животных, коров и овец, и просят для себя у него преодоления трудностей во всяком деле и победы. 3) *Atetii*, это название женского пола идола, которой они приносят дары и жертвы в сентябре месяце; и просят для себя у нее обильной плодородности и удачи во всяком деле, пользы и материнской заботы и защиты. Домов и образов идолов у них не было видно; если у них бывают дома идолов, то они могут быть высотой лишь до колен, как и у народа ваньика." ¹²

По словам А.Д. Дрицко, вышеупомянутое этнографическое описание народа галла и текст на языке галла, приведенные Х. Тийсманом, являлись первыми в тогдашней России. Нотная же запись народной песни галла, сделанная Х. Тийсманом, была первой публикацией музыкального фольклора галла не только в тогдашней России, но и в научной литературе всего мира того же времени. ¹³

Галла (самоназвание оромо), говорящие на одном из кушитских языков, расселены на обширной территории от западных окраин Абиссинского нагорья до Харара на востоке и пустынных районов Кении на юге. Галла из племенной группы борана, живущие в степных пространствах нынешней Северо-западной Кении

и занимающиеся скотоводством, ведут полукочевой образ жизни. Они исповедуют анимизм и придерживаются культа предков. Очевидно, с этими южными кочевыми галла контактировал Х. Тийсман.

Кроме приведенного выше небольшого текста и названия трех богов, на страницах книжки Х. Тийсмана имеется еще несколько слов и выражений на языке галла, а именно:

Ganameh 'кисть руки' - имя девочки (стр. 10 и пр.);

heiju 'предводитель' (стр. 10);

Guma - племенное название (стр. 10);

Jai Tihessedä Odah- имя отца l'анаме, предводителя племени l'ума (стр. 10);

Gallamuri anina 'девушка галла' (стр. 78).

Пятая глава книжки озаглавлена Х. Тийсманом "немного об охотниках и похитителях людей и о работорговле". В ней автор весьма подробно описывает тактику арабских работорговцев, захват рабов и их караваны, направляющиеся на невольничьи рынки (в данном случае - в Египет). Ярко и выразительно описывает Х. Тийсман жесткость и бездушие этих арабских работорговцев.¹⁴

Все остальные главы упомянутой книжки посвящены жизнеописанию девушки галла по имени Ганаме. Узнаем, что она была единственная дочь предводителя (heiju) племени Гума, "очень красивая, прекрасного характера и любезного умунастроения," одним словом, для родителей - "истый цветок Африки". Потеряв отца во время одной межплеменной стычки, она осталась сиротой. Однажды, когда она украшала могилу своего покойного отца, на нее напали арабские работорговцы и увели ее в рабство. После длительного и тяжелого путешествия в составе одного из вышеописанных караванов, ее привели в Египет на невольничий рынок. В Египте ее продавали двенадцать раз подряд: в последний раз в столице страны - Каире - самому королю Египта (Паше), который сделал ее своей кухаркой. В Египте ее обратили в магометанство и при этом дали ей новое имя Фатхме (Fatme).

В 1847 году некий немецкий барон фон Мюллер из Штуттгарта был в гостях у Паши и, между прочим, получил от последнего в подарок девушку Ганаме-Фатхме. При возвращении барона в Штуттгарт в следующем году Ганаме-Фатхме тоже поселилась

там же и стала учиться у одного католического учителя. Потом, по желанию Виртембергской королевы, в 1851 году ее перевели в местечко Корнтал и поместили в одном из многих местных евангелическо-лютеранских воспитательных домов для девушек. Здесь и произошло ее освобождение от рабства и обращение в христианство. При крещении к ее прежним двум именам добавили еще два - Паулине Йоханне (*Pauline Johanne*).

Далее автор пишет о серьезной психологической раздробленности этой беспорочной девушки и о ее безнадежной борьбе с трудным немецким языком и чуждым ей надоедливym и оторванным от жизни клерикальным мировоззрением. Здоровье девушки не смогло выдержать таких напряжений. Она заболела чахоткой и была помещена в больницу диаконисс поселка Рийхен близ Базеля. Здесь она скончалась в 1855 году на двадцать четвертом году своей жизни и была похоронена на местном кладбище.

Такова, вкратце, история простой девушки галла, весьма трогательно изложенная в книжке эстонского африканиста Ханса Тийсмана. Следует отметить, что почти вся жизнь девушки Паулине-Фатме проходила в Европе в местах, хорошо известных самому Хансу Тийсману, т.е. кроме Штуттгарта и в Корнтале, в Базеле и в Рийхене близ Базеля. В довершение всего, вся 14-ая глава книжки посвящена встрече девушки Паулине-Фатме с учителем Х. Тийсмана, доктором Крапфом во время его пребывания в Корнтале в 1854 году. Автор книжки отмечает, что девушка галла была не только рада своей встрече с таким известным африканистом как доктор Крапф, но и возможностью побеседовать с ним на языках арабском и галла. Когда же Паулине-Фатме узнала о предстоящей очередной поездке доктора Крапфа в Восточную Африку, она ему отправила письмо в Лондон, в котором предложила свои услуги.¹⁵

Между прочим, А.Д. Дридзе подчеркивает прекрасную лингвистическую подготовку африканиста Ханса Тийсмана. По его словам, во всей тогдашней России Х. Тийсман был единственным человеком, знавшим языки суахили, киньяка и галла. Первым в России он стал заниматься исследованием и собиранием этнографических вещей народа ваньяка.¹⁶

Последующие три африканиста - Эвальд Овийр (*Evald Oviir*) (1873-1896), Леонхард Блумер (*Leonhard Blumer*)

(1878-1938) и Рихард Рейш (Richard Reusch) (1891-1975) - питомцы миссионерской школы города Лейпцига. Сферой деятельности этой школы в Африке явился горный массив Килиманджаро, по склонам которого, преимущественно, живет народ джагга, говорящий на одном из языков восточной группы банту и занимающийся земледелием. Со временем границы исследований территориально расширились как на запад, так и на восток.

Заявление о поступлении в лейпцигскую миссионерскую школу Эвальд Овийр (Ewald Oviir) подал еще осенью 1890 года. Его приняли через год. В школе обнаружили его замечательные способности. Одновременно с прохождением обязательной программы он занимался литературой и народоведением. В 1895 году Э. Овийр выдержал выпускные экзамены и первоначально был назначен миссионером в Индию. Однако в скором времени его направили в Восточную Африку. Летом того же года он сошел на берег в городе Танга, откуда переселился в порт Момбаса.

По словам самого Эвальда Овийра, после окончания миссионерской школы его знания языка суахили были весьма скудные. Поэтому он, по мере возможности, везде и всегда старался восполнять пробелы в своих знаниях. Как он обрадовался замечанию одного африканца: *Utajua Kiswahili upesi sana: (Очень скоро будешь владеть языком суахили)*¹⁷.

Из Момбасы, после восемнадцатидневного сухопутного путешествия, Эвальд Овийр и сопровождающие его люди прибыли в горы Килиманджаро. Его путевой дневник полон наблюдений о тех краях, о своеобразии природы, о городах и селах, а также о быте и языке местного населения.¹⁸

Прибыв к подножию Килиманджаро, Эвальд Овийр поселился в поселке Маджаме и усердно принялся за изучение языка народа джагга, в частности, говора самого поселка Маджаме (т.е. Кимаджаме). Через девять месяцев Эвальд Овийр опубликовал свою первую специальную работу о глаголе суахили, не потерявшую до сих пор своего значения.¹⁹ Наряду с этим Эвальд Овийр продолжал изучение других языков банту, причем он много внимания уделял вопросам тональности в этих языках.²⁰

Стоит отметить и его лексикографические интересы. Он собрал более 3000 слов из окружающих говоров банту и хотел составить словарь. Одновременно он подготовил небольшой

сборник загадок и сказок (выше 50), архаический язык которых представлял особый интерес.²¹

Согласно замыслу Лейпцигского миссионерского общества распространить сферу деятельности к западу от Килиманджаро Эвальд Овийр с Карлом Зегеброком в начале августа 1896 года отправились в путь к горе Меру, у подножия которой был хороший, плодотворный край, который населяли дружелюбные племена джагга, когда-то переселившиеся туда из поселка Маджаме. По соседству с ними жили воинствующие племена масаи. Ночью 20 октября 1896 года (по старому стилю) на участке будущего миссионерского отделения Эвальд Овийр и Карл Зегеброк были убиты и ограблены бойцами масаи. Так погиб подававший большие надежды выдающийся африканист Эвальд Овийр, который первым в России взялся за изучение языка и быта народа джагга.²²

Спустя одиннадцать лет, в 1907 году в Восточную Африку прибыл окончивший Лейпцигскую миссионерскую школу эстонский миссионер и африканист Леонхард Блумер (Leonhard Blumer). Он поселился немного южнее района, где погиб Эвальд Овийр, т.е. среди масаи и близких им по языку и культуре народов. Добавим, что язык масаи принадлежит к юго-восточной группе т.н. нилотской семьи. Большинство масаев — кочевники-скотоводы, часть их занимается земледелием. Леонхард Блумер прожил в городе Аруша (в нынешней Танзании) 23 года, усердно изучая язык и этнографию народа масаи.

Неизвестно, преподавали ли в Лейпцигской миссионерской школе язык масаи, но известно то, что с первых лет своего пребывания в Африке Леонхард Блумер начал заниматься этим языком. В его распоряжении не было почти никаких печатных пособий. Выпущенные до того времени на языке масаи малочисленные переводы отдельных частей религиозной литературы из-за своего плохого качества широкого распространения не получили даже среди миссионеров и исследователей африканских языков.²³

До поступления в Лейпцигскую миссионерскую школу Леонхард Блумер некоторое время работал учителем сельской школы на севере Эстонии (вблизи г. Раквере). В Африке по образцу эстонских азбук он составил первый букварь на языке масаи: *Eägitäta eägisoma t'eägutuk o'larusa (Māai). Etisira L. Blumer* (Лейпциг, без даты).²⁴

Букварь Леонхарда Блумера состоит из 51 страницы текста на языке масаи. Алфавит построен на латинской основе. Учебный материал расположен в букваре педагогически и лингвистически грамотно. Все это свидетельствует о хорошем знакомстве Леонхарда Блумера с языком и бытом масаи. Приложения к букварю иллюстрации всесторонне отображают повседневную жизнь народа масаи.²⁵ Вслед за букварем следовал целый ряд переводов отдельных частей из религиозной литературы, а именно (1) Катехизис *Katekismos Kinyi aḡaḡu Bḡgitḡnenare o'lkristionai matisiḡa Dr. Martin Luther. Embonata: Rorei le Bibel loitaḡol ena kitḡnenare, Bitāla l'eḡgutuk o'larusa L. Blumer. Leipzig 1926.* - (2) Вопросы из катехизиса *ḡḡikilikwanat o aleta e katekismos. Bitāla t'eḡgutuk o'larusa L. Blumer. Leipzig 1929.* (Druck der Missionsdruckerei Vuga, Post Mombo, Tanganyika Territory). (3) Маленький псалтырь *Siḡḡolioitin l'Eḡgai t'eḡgutuk o'larusa (o'Imasai), 1928* (Herausgegeben von der Leipziger Mission und Eesti Missioni Selts). (4) Рассказы из Библии *Lomon le Bibel. L'osotua musana o l'osotua ne 'juk* (Biblische Geschichten in der Masaisprache). *Bitāla L. Blumer.* (Herausgegeben von der Ev.- Luth. Missionsgesellschaft zu Leipzig und Eesti Missioni Selts, 1929. Druck der Missionsdruckerei Vuga, Post Mombo, Tanganyika Territory).²⁶

Чисто лингвистических работ Леонхард Блумер нам не оставил. Однако его замечания о словарном составе языка масаи, сделанные в ходе переводной работы, не лишены интереса. Кроме того, Блумера привлекали вопросы этнографии и фольклора. Ему принадлежит первая специальная работа по религии народа масаи (написанная на немецком языке) *Streiflichter auf Religion und religiöses Leben der Aruschaleute.* - "Ev. - Luth. Missionsblatt". Jg. 82. 1927, SS. 75-82.²⁷

В последние годы своей жизни, Леонхард Блумер был занят переводом Нового Завета и одного календаря на язык масаи.

Среди эстонских миссионеров и африканистов старшего поколения следует назвать Рихарда Рейша (полное имя Густав Отто Рихард Рейш/ (Gustav Otto Richard Reusch)²⁸, единственного человека, который до поступления в Лейпцигскую миссионерскую школу получил высшее образование. Он родился 19/31-го

октября 1891 года в семье шильмейстера Густава Рейша в селе Баратаевка Екатерининштадтской волости, Николаевского уезда, бывшей Самарской губернии. Его национальность в документах не указывается, лишь упоминается, что он происходит из поселения-собственников Самарской губернии, вероисповедание — евангелическо-лютеранское. Получив начальное образование сначала у отца, потом в разных казачьих училищах Закавказья, он в августе 1904 года поступил в классическую военную мужскую гимназию Терских казаков в городе Владикавказе, восьмилетний курс которой он закончил в 1911 году с золотой медалью. В гимназии выучил русский, латинский, французский, немецкий и древнегреческий языки, и в том же 1911 году, в июне месяце, он представил документы в ректорскую канцелярию тогдашнего Императорского Юрьевского университета и 19 августа был принят в число студентов богословского факультета.

В Дерптском (ныне Тартуский) университете Рихард Рейш преимущественно занимался изучением восточных (древнееврейского, арабского, сирийского, библейско-арамейского) языков и Ветхого Завета. В 1915 году ему было присуждено звание действительного студента богословия с правом представить кандидатскую диссертацию. Год спустя, в апреле 1916 года он был удостоен степени кандидата богословия.

После окончания университета, некоторое время Рихард Рейш был пастором-викарием в городе Тарту. Кроме того, он временно работал в качестве домашнего учителя и учителя в разных школах города Тарту. В 1919 году Рихард Рейш покинул Тарту и поселился в городе Росток (в Мекленбурге), а затем переехал в Данию, где некоторое время работал в качестве домашнего учителя близ Копенгагена. В Дании, занимаясь под руководством выдающегося датского семитиста и теолога профессора Франца Буля (Франц Петер Вильям Буль/ *Frantz Peter William Buhl*), Рихард Рейш значительно расширил свои знания в области семитистики и начал усердно трудиться над своей магистерской диссертацией. В ноябре 1921 года, после удовлетворительной защиты, буржуазный Тартуский университет присвоил ему степень магистра богословия, которая десять лет спустя, во время кратковременного пребывания в Тарту в феврале 1931 года, была переаттестована на степень доктора богословия.

Еще в 1920 году Рихард Рейш подал заявление о своем желании поступить в Лейпцигскую миссионерскую школу, куда он поступил в 1922 году. В Лейпцигском миссионерском доме он занимался английским и суахилийским языками, кроме того, с целью обучиться уходу за больными, Рихард Рейш с января по ноябрь 1922 года под руководством доктора медицинских наук профессора Сика (Sick) в Лейпциге занимался тропической медициной и хирургией.

В начале 1923 года по предложению американско-шведского Августанасинода, Рихард Рейш решил поехать через Францию в Восточную Африку. Благодаря тому, что он имел иностранное подданство, ему разрешили немедленно поступить на службу. После прощального торжества в Лейпциге Рихард Рейш уехал в Африку и высадился на берег в порту Момбаса. Вначале он поселился в городе Аруша, а затем в поселке Нкоаранга. В Аруше он начал работать под прямым руководством Леонхарда Блумера и вскоре стал его ближайшим помощником. В Нкоаранге Рихард Рейш долгое время работает в местной поликлинике. В это же время он непосредственно руководит посадкой большого количества кофейных деревьев и кедров.

В Восточной Африке Рихард Рейш стал работать среди племен варо, дхагга, вапаре и аруша, т.е. на языковой территории народов банту и масаи. Уже в самом начале своего пребывания в Восточной Африке он составил для себя грамматику языка масаи и в сентябре 1923 года он смог сообщить о своих служебных делах на языке масаи.

В 1927 году, после возвращения в Африку Леонхарда Блумера, Рихард Рейш начал работать только в степной миссии. Позже, вследствие заболевания малярией, его перевели на должность преподавателя при семинарии в Марангу. Тут он преподает математику, естествознание, священное писание, гражданское право и гимнастику. В 1933 году для туземных преподавателей африканских школ Рихард Рейш составил (на языке суахили) элементарный учебник гимнастики под заглавием "Mwongozi wa Zoezo la mwili". Многочисленные иллюстрации в значительной мере облегчали понимание отдельных упражнений. В дальнейшем он еще составил один учебник по арифметике и другой по географии (оба на языке суахили).

В 1930 году Рихард Рейш отправился в отпуск в Лейпциг

через Северную Африку с целью собрать сведения по исламу и его религиозным орденам. Еще во время своей учебы в Тарту он занимался этой темой под руководством профессора Бульмеринга. Когда в феврале 1931 года он опять прибыл в Тарту и получил степень доктора, он передал посвященный богословскому факультету университета свой труд *'Der Islam in Ost-Afrika mit besonderer Berücksichtigung der muhammedanischen Geheimorden'* /Ислам в Восточной Африке, в особенности касаясь магометанских тайных орденов/ (Лейпциг, 1931). Одновременно вышло и английское издание этой работы. Данный труд является главным произведением Рихарда Рейша, составленным в Африке. Он содержит ряд интересных наблюдений, касающихся ислама, сделанных автором во время его многомесячного путешествия по Северной Африке и Южной Аравии. Год спустя вышла и вторая его книга *'Die aussterbenden animistischen Religionen Ost-Afrikas'* /Вымирающие анимистические религии Восточной Африки/ (1932). По пути через Северную Африку Рихард Рейш написал еще одну прекрасную статью *'Trümmereien am Nil'* /Мечтания у Нила/.

В январе-феврале 1931 года Рихард Рейш с научными докладами путешествует по Прибалтике.

Непосредственно перед своим отъездом в Африку Рихард Рейш в Гамбурге сделал интереснейший доклад "Одетый дервишем четыре месяца среди различных арабских племен".

В мае 1931 года после успешных выступлений с докладами в Германии, Америке, Прибалтике и Чехословакии Рихард Рейш возвратился к своей работе при семинарии в Марангу. Уже в июле того же года он принял участие в конференции, посвященной вопросам языка и литературы. По случаю открытия новой школы в Марангу Рихард Рейш написал руководящую статью "Вопль Матерей Африки".

В международной африканистике Рихард Рейш известен как выдающийся специалист по истории Восточной Африки. Его рукопись 'История Восточной Африки' была переведена на английский язык супругой главного судьи Шоу (Mr. Shaw) из Верховного Суда Кении в Момбасе, известной специалисткой по этнологии из Кембриджа. Один экземпляр рукописи был прислан профессору Бульмерингу в Тарту для обсуждения. Книга *'History of East Africa'* вышла в свет в 1954 году в Штуттгарте. В

предисловии, написанном губернатором Танганьики (Sir Edward Twining), приводятся краткие сведения о ее авторе, который посвятил свою книгу этому губернатору. Книга довольно значительная (347 стр.) и содержит любопытные сравнения с историей России — точнее с Русью удельно-вечевое периода.

В 1936 году в Марангу была открыта новая средняя школа, которой стал заведовать Рихард Рейш. Однако усиленная работа стала сказываться на его здоровье. Ходили слухи о его переходе на службу американского Аугустанасинода. В 1937 году Рихард Рейш получил официальное обращение от президента американско-шведской Аугустанамиссии в Ирамбе. В своем ответе Рихард Рейш ничего определенного не сказал и лишь в 1938 году вышел из Лейпцигской миссии и поступил на службу Аугустанасинода. Здесь ему поручили создать школьную систему в Ирамбе. Тогда же он получает американское подданство. В марте 1939 года после недолгого пребывания в США Рихард Рейш через Лейпциг возвращается в Восточную Африку, где во время войны, ему пришлось заведовать бывшими немецкими миссионерскими станциями.

В 1947 году Рихард Рейш находился в Миннесоте (США), занимая должность преподавателя высшей школы. После длительного пребывания в Америке он в конце 1948 года вернулся в Наироби и продолжал свою службу среди масаи, одной из опаснейших степных народностей. Вместе с супругой он поселился в Нкоаранге, отсюда они предпринимали далекие поездки. Гордые и дикие (по его словам) масаи, которые еще совсем недавно пренебрегали всякой физической работой и считали достойным для мужчин занятием лишь борьбу с другими племенами и хищными зверями, просили теперь о школах и капеллах и были сами готовы носить все необходимые для стройки материалы и сотруди́нчать в строительстве.

В Восточной Африке Рихард Рейш жил и работал до конца 1955 года. В 1956 году он переселился из Африки в США, где получил место профессора Ветхого Завета и сравнительных мировых религий при колледже имени Густава Адольфа города Ст. Петер (St. Peter). В данном колледже он проработал примерно 11 лет. В 1967 году по наступлению предельного возраста он должен был выйти в отставку. С этого времени Рихард Рейш проживает и работает приходским священником в штате Минне-

сота (США).

Последнее и весьма содержательное его письмо в архиве Лейпцигской миссии датировано 28-м декабря 1961 года. В этом письме он рассказывает о своих занятиях со студентами и заканчивает его словами: 'Теперь мой срок постепенно истекает и с будущего года, выйдя в отставку, мне придется читать лишь редуцированное количество лекций. Я все же признателен за предоставление возможности работать дольше' (в это время ему было семьдесят лет).

Из многочисленных работ Р. Рейша, кроме упомянутых раньше, заслуживают внимания еще следующие:

Mwongozi wa kufahamu Agano Jipya (Введение в Новый Завет, 1929; новое издание - 1937).

Muham(m)adi maisha yake na mafundisho yake (Жизнь и учение Магомета) 1930 .

Mfumbuaaji Iesaya (Пророк Исаия) 1930 .

Mwongozi wa kufahamu Agano la Kale (Введение в Ветхий Завет) 1934 .

Maelezo ya Injili ya Mattayo (Толкование Евангелия Матфея) 1947 .

Вводная грамматика языка масаи.

Словарь языка масаи.

Наряду с этим он принимал участие в переводе Нового Завета на язык суахили. В одном письме (1936 года) он рассказывает о собранных им обширных материалах по местным историческим традициям, историческим балладам и развалинам. Далее он говорит о работе по изучению исторических хроник, относящихся к истории Восточной Африки, во время которой он узнал о существовавших когда-то могущественных султанатах, городах и величественных зданиях. Весьма обширный материал был собран о людях Ага-хана (т.е. Шия Исмаилия), которых тут было очень много, в особенности в Кении. От самого Ага-хана, которого в августе 1936 года ожидали в Африке, Рихард Рейш рассчитывал получить до того времени недоступный ему материал.

В Танзании Рихард Рейш написал ряд статей о килиманджаро и о связанных с ним легендах, в особенности о легенде Менелика.

Помимо всего этого Рихард Рейш занимался географией, кар-

тографией, альпинизмом и энтомологией. В 1928 году за ряд статей географического содержания ему было присвоено звание почетного члена Американского Национального Географического Общества (*National Geographic Society in America*). Одновременно он был избран пожизненным почетным президентом Восточно-африканского горного клуба (*East African Mountain Club*).

По просьбе Правительственной комиссии, исследующей гидрологические условия Килиманджаро, Рихард Рейш составил детальную карту бассейна Верхнего Кибо, размером около одного квадратного метра. Карта была напечатана по распоряжению правительства и использовалась как официальная гидрологическая карта. В основном она составлена на основе топографических съемок и расположения истоков рек. В феврале 1936 года за свои достижения в области картографии и альпинизма Рихард Рейш получил золотую медаль от горного клуба Восточной Африки. Во время своего 33-летнего пребывания в Восточной Африке он много раз взбирался на вершины гор Рубензора, Кеншо и Килиманджаро (на последнюю - 65 раз).

Интересовался он и энтомологией. В 1938 году он передал Лейпцигскому миссионерскому музею обширную коллекцию самых редких африканских жуков.

В последнее время Рихард Рейш через каждые два года посещал Палестину, наблюдал за раскопками и проводил исследовательские работы на горе Синай.

Рихард Рейш скончался 28-го июня 1975 года в США.

Все эстонские миссионеры-африканисты, о которых мы говорили, были питомцами швейцарских и немецких миссионерских школ, район действия которых в Африке ограничивался лишь востоком. Последний по списку африканист Хендрик Туттар (*Hendrik Tuttar*) (1873-1946)²⁹ в 1896 году поступил в финскую миссионерскую школу города Хельсинки. Район действия упомянутого финского общества находился в юго-западной Африке, охватывая территорию, заселенную племенами овамбо. Возможность ехать в Африку представилось ему впервые в 1903 году. Вместе с двумя миссионерами, Сааром и Туоминеном, он 14/27-го июня того же года сел на финский пароход, который взял курс на Любек. Из Любека они направились поездом в Гамбург и оттуда морским путем в Африку. 16/29-го июля 1903 года они

прибыли в Овамбленд.

В юго-западной Африке Хендрик Туттар пробыл три с половиной года (1903-1907). Тут умерла его первая жена и сын, могилы которых находятся на кладбище Онаены (Onaena) в Ондонге. После смерти своих родных Хендрик Туттар в 1907 году вернулся через Финляндию на родину. После 1910 года Хендрик Туттар со своей второй супругой намеревался вернуться в Африку (на этот раз в Камерун), но осуществлению планов помешала первая мировая война.

Донныне точно неизвестно, какими африканскими языками Хендрик Туттар занимался в Хельсинкской миссионерской школе. Из высказываний его современников следует, что он владел языком дуала. В юго-западной Африке он проживал среди племени ондонга. Следовательно, можно предположить, что он знал и язык осиндонга, являющийся литературным вариантом языка народа овамбо.

В Африке Хендрик Туттар интересовался орнитологией и проводил наблюдения над природой. Однако собранные им этнографические и орнитологические материалы не сохранились.

Лингвистических работ Хендрик Туттар не оставил. Его многочисленные статьи о быте и религии народа овамбо, одновременно содержащие и примеры из местных языков, разбросаны в ряде брошюр и журналов.

Наконец, несколько слов о К.А. Лукине (Karl August Luckin)³⁰, родившемся 16-го декабря 1874 года в приходе Карула Вырумааского уезда. В 1900 году Лейпцигское миссионерское общество направило его в качестве миссионерского ремесленника в Восточную Африку. Там он участвовал в постройке кирхи в Мамбе. В 1908 году он прибыл в отпуск на родину. Его называют также миссионерским помощником. В публикациях Лейпцигского миссионерского общества о нем пишут еще и как о строителе семинарии для туземных преподавателей, и добавляют, что при ее открытии он аккомпанировал пению на трубе.

Таким образом, мы можем отметить весьма обширный круг интересов бывших эстонских африканистов, охватывающий явления материальной и духовной жизни многих африканских народов. Нынешние африканисты, получившие подготовку в Кабинете востоковедения ТГУ, могут добавить к предыдущему списку еще два африканских языка - хауса и африкаанс.

Примечания

- I) По-немецки - Crischona, Chrischona, St. Chrischona, первоначально St. Christiana.
- 2) Paul Ariste. Misjonär H.I. Tiismann eesti kirjakeele uuendajana. - "Eesti Kirjandus", 1937, № 6, lk. 302, 303.
- 3) Albert Ostertag. Entstehungsgeschichte der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel. Basel, 1865, S. 301, 302.
- 4) D.A. Olderogge. Eine Swahili-Wortliste aus dem Jahre 1811 aus den handschriftlichen Materialien von Admiral Krusenstern. - In: "Wort und Religion. Kalima na Dini". Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von H.-J. Greschat und H. Jungraithmayr. Stuttgart, 1969, S. 19.
- 5) A.Д. Дридзе. К истории африканистики в Эстонии. (С резюме на англ., эст.). - Уч. зап. Тартуского госуниверситета. Выпуск 201. "Труды по востоковедению I". Тарту, 1968, с. 19.
- 6) Там же, с. 16. - А. Дридзе. Цветок Африки. - "Азия и Африка сегодня", 1965, № 9, с. 13.
- 7) Заглавие оригинала "Ahwrikamaa õis ehk ühe Ahwrikamaa Galla neitsi Pauliine Fathme õnsad elupõewad, kes Jumala ime nõu järele oli Büroopamaale tulnud ja siin ristirahwa armastuse keskel kaa Issanda armu läbi risti inimeseks saanud ning wiimaks kui üks tõsine Jeesuse usklik sel 11. Septembris 1855 oma Issanda Jeesuse juurde koju läinud. Mis on wäljaannud Mr. J.H. Tiismann, Alus, 1873. Tallinnas, 1882.
- 8) H. Tiismann, Ahwrikamaa õis ..., lk. 7. 8.
- 9) Там же, с. 8.
- 10) Там же, с. 8. В переводе на русский язык: Тогда Иисус ответил и сказал: Слава тебе, отец, господь неба и земли, что ты скрыл это от Мудрых и разумных и открыл младенцам.
- 11) H. Tiismann, Ahweikamaa õis ..., lk. 9.
- 12) Там же, с. 9 - По отношению к религии галла см. дополнительно: Ernst Dammann, Die Religionen Afrikas. Stuttgart, 1963, S. 122, 126, 262.

- 13) А.Д. Дриццо. К истории африканистики в Эстонии, - с. 19; А. Дриццо. Цветок Африки. - "Азия и Африка сегодня", 1965, № 9, с. 13.
- 14) H. Tiismann, *Ahwrikamaa õis*, с. 16-19; А. Дриццо. Цветок Африки. - "Азия и Африка сегодня", 1965, № 9, с. 13.
- 15) H. Tiismann, *Ahwrikamaa õis*, с. 45-47.
- 16) А.Д. Дриццо. К истории африканистики в Эстонии, с. 16-18, 20; А. Дриццо. Цветок Африки. - "Азия и Африка сегодня", 1965, № 9, с. 13.
- 17) У Эвальда Овийра Kiewaheli (кисуахели); см. Karl Segebrock und Evald Ovir. *Zwei früh vollendete Missionare der Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig. Von C.V. Schwartz Leipzig, 1897, S. 33.*
- 18) Там же, с. 22-56.
- 19) Там же с. 72. - А.Д. Дриццо. К истории африканистики в Эстонии, с. 20; А. Дриццо. Цветок Африки, - "Азия и Африка сегодня", 1965, № 9, с. 13.
- 20) C.V. Schwartz. Karl Segebrock und Evald Ovir. S. 72, 73.
- 21) Там же, с. 74 и 75.
- 22) Там же, с. 94 и 95. - А. Дриццо. Цветок Африки. - "Азия и Африка сегодня", 1965, № 9, с. 13.
- 23) А.Д. Дриццо. К истории африканистики в Эстонии, с. 21, 22.
- 24) Там же, с. 22. - Pent Nurmekund. *Die Anfangsgründe der estnischen Afrikanistik.* - In: "Wort und Religion. Kalima na Dini". Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Stuttgart, 1969. S. 141.
- 25) См. А.Д. Дриццо. К истории африканистики в Эстонии, с. 22-24.
- 26) См. Pent Nurmekund, *Die Anfangsgründe der estnischen Afrikanistik.* - In: "Wort und Religion. Kalima na Dini". S. 141.
- 27) См. там же, с. 141. - А.Д. Дриццо. К истории африканистики в Эстонии, с. 25.
- 28) Для составления биографического очерка Рихарда Рейма использованы следующие источники: (I) Eesti NSV Riiklik Ajaloo Keskarhiiv Tartus. Fond nr. 2100. Tartu ülikooli nimistu nr. 1 ja 2. Su. nr. 13219 (Центральный государственный исторический архив ЭССР в Тарту. Фонд № 2100.

Тартуский университет. Опись № I и 2. Единица хранения № I32I9). - (2) Auszug aus dem Missionarsbuch der Leipziger Mission (Richard Reusch). - (3) Dr. Reusch. Nachweis über seine Tätigkeit im Ev.-Luth. Missionsblatt und der Akte: Dr. Reusch im Archive der Ev.-Luth. Mission zu Leipzig. (с 1923 года по 1961 год). - (4) In alle Welt (Missionsblatt der Leipziger Mission, Erlangen) 1950, Nr. 8 (стр. 62-64) и № 9 (с. 68-69): Die Māasai kommen! (фотокопия). - (5) Bücher von Dr. Reusch, soweit sie durch Exemplare in der Bibliothek der Ev.-Luth. Mission zu Leipzig zur Verfügung stehen, resp. durch Mitteilung im Missionsblatt oder durch Briefe bekannt wurden. - (6) Немецкий перевод одного суахилийского письма, датированного 2-ым декабря 1925 года, из Восточной Африки; Wir, Eure Kinder von Nkoaranga und Lekitatu. - (7) Фотокопии двух писем Рихарда Рейша директору Лейпцигской Миссии (одно датировано 2-ым мая 1936 года и другое 16-ым февраля 1937 года). - (8) Личное письмо Рихарда Рейша из США, датированное 25-ым января 1975 года - (9) Rev. Dr. Richard Reusch D.D., History of East Africa. Stuttgart 1954. Стр. 7 и 8. - (10) Письмо финского африканиста, профессора Матти Пелтола из Хельсинки, датированное 23-им августа 1974 года.

- 29) Для составления биографического очерка Хендрика Туттара использованы следующие источники: (1) четыре письма Э.Й. Дала (Efraim Joel Dahl), датированные соответственно 29-ым февраля 1968 года, 9-ым апреля, 1-ым июля и 18-ым декабря 1974 года. В одном из них он ссылается на журнал Ristirahwa Puhapiewalehe misjonilisaletti nr. 3, 1908, стр. II, где находятся снимки обоих умерших. - (2) Э.Й. Даль. Некоторые выписки из дневника Х. Туттара (с 1903 года по 1904 год). - (3) Hendrik Tuttarin kirjeet ja vuosikertomukset Suomen Lähetykseseuran arkistossa Helsingissä (с 1903 года по 1907 год): 3 открытки, 25 писем и 4 годовых отчетов из Юго-западной Африки (фотокопии на финском языке). - Письма дают достаточную картину о разных сторонах дея-

тельности Туттара и показывает глубокую трагедию его жизни - смерть супруги и ребенка. - (4) Два письма финского африканиста, профессора Матти Пелтола из Хельсинки, датированные соответственно 22-ым августа 1974 года и 17-ым января 1975 года

- 30) См. Ristirahwa Puhapöewalehe misjonilised nr. 2 ja 12 с. 1908-го г.- Н. Adolphi; Am Fuße der Bergriesen Afrikas. Leipzig, 1902. S. 105.

ZUR GESCHICHTE DER ESTNISCHEN AFRIKANISTIK

P. Nurmekund

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die ersten persönlichen Kontakte der Esten mit dem afrikanischen Kontinent stammen aus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Folglich kann ab jener Zeit das Geburtsdatum der estnischen Afrikanistik gerechnet werden.

Der erste Este, der sich zugunsten Afrikas gewinnen ließ, war Hans Tiismann. Als Demobilisierter des Krimkrieges (1856) trat er in die Baselsche Missionsschule ein. Von dem berühmten Linguisten und Afrikaforscher Johann Ludwig Krapf erhielt er eine glänzende Vorbereitung. Im 1865 betrat er den afrikanischen Boden und verweilte dort bis 1868 vor allem unter dem Volke Wanyika in der Küstenprovinz des heutigen Kenia.

Interessant wegen der einzigartigen ethnographischen und sprachlichen Information über das Volk Galla ist sein in estnischer Sprache verfaßtes Buch "Die Blüte Afrikas oder die seligen Lebenstage eines Galla-Mädchens Pauline Fathme aus Afrika ...". Die ethnographische Beschreibung des Volkes Galla und der daselbst abgedruckte galla Text waren die ersten im damaligen Rußland. Die im Buche mit Hilfe von Ziffern gegebene Note eines Volksmusikstückes der Galla aber war bis dahin einzigartig in der ganzen Weltliteratur.

Der zweite estnische Afrikanist Evald Ovir (1873-1896) gewann in Leipzig ein warmes Interesse für das Susheli und verfaßte eine Spezialabhandlung über das Verb in jener Sprache, die ihre Bedeutung bis heute bewahrt hat. E. Ovir lebte und wirkte unter dem Djagga-Volke. Im Oktober 1896 fiel er am Fuße des Berges Mera einem Überfall seitens der Masai zum Opfer.

Der dritte estnische Afrikanist Leonhard Blumer (1878-1938) war zunächst Dorfschullehrer in Nordestland. Danach bezog er die Missionsschule zu Leipzig und begab sich im

1907 nach Afrika, wo er bis 1930 unter den verschiedenen nilotischen Völkerschaften (Masai u.a.) im Grenzgebiet von Kenia und Tanganjika wirkte. Gleich nach seiner Ankunft in Afrika nahm L. Blumer das Studium der Masaisprache auf. Nachher verfaßte er als geübter Dorfschullehrer nach dem Vorbilde estnischer Fibeln das erste Abecébuch in der Masaisprache (1925?). Von ihm stammt gleichfalls eine Behandlung des Volksglaubens der Masai.

Der vierte Afrikanist Richard Reusch (geb. 1891) ist der einzige, der akademische Bildung besitzt. Nach der Beendigung der Tartuer Universität bezog er im Jahre 1922 die Leipziger Missionsschule. Ein Jahr später zog er von dort nach Ostafrika und ließ sich unter dem Masai-Volke nieder. Seine bedeutendsten Werke gehören dem Forschungsgebiete der Geschichte Ostafrikas an. Im Jahre 1956 übersiedelte Richard Reusch aus Ostafrika nach den USA, wo er am 28. Juni 1975 im Alter von fast 85 Jahren verschied.

Im Gegensatz zu den Obenerwähnten hat Hendrik Tuttar (1873-1946) seine berufsmäßige Ausbildung in Helsinki erhalten. Von dort begab er sich im Jahre 1903 nach Südwestafrika zu den Ovambos. Im 1907 kehrte er über Finnland in die Heimat zurück. Seiner Feder entstammen zahlreiche Aufsätze über das Leben und den Glauben des erwähnten Volkes.

Das Obenerwähnte ist keineswegs erschöpfend. Man kennt die Namen mehrerer Esten, die in Afrika gewesen sind und über Afrika geschrieben haben. Ein jeder von ihnen hat in größerem oder geringerem Maße ihren Beitrag zur Schaffung und Weiterentwicklung der estnischen Afrikanistik geleistet.

Zum Schluß darf eine Tatsache nicht übersehen werden: der geringe Anteil der Tartuer Universität an der Entwicklung der estnischen Afrikanistik. Jedoch ist in den letzten Jahren auch darin ein gewisser Wandel geschaffen worden. Im Kabinett für Orientalistik sind mitunter drei afrikanische Sprachen unterrichtet worden: das Hausa, das Suaheli und das Afrikaans.

"МАЦХАФА ТАРИК"

по рукописи Национальной библиотеки в Аддис Абебе - "B-36,

The Book of History".

В.М. Платонов (Тарту)

Во время пребывания в Эфиопии (декабрь 1962 - июнь 1963 года) мне удалось обнаружить в рукописном отделе Национальной библиотеки в Аддис Абебе редкий памятник эфиопский историографии - вариант так называемой "интерполированной" хроники, не представленной ни в одном из европейских собраний эфиопских рукописей. Рукопись, содержащая эту хроннику, отмечена в каталоге под шифром "B-36, The Book of History", но еще не описана. Целесообразным поэтому представляется начать исследование этого памятника с описания рукописи.

Рукопись представляет собой пергамен в кожаном переплете. Письмо в 2 столбца, 21 строка (на 2 стр. - 19 строк), 15,5 x 21 см, 444 страницы. Текст хроники занимает стр. 2 - стр. 183 (стр. 86 и 87 - пустые). Остальную часть рукописи занимают так называемые "мальк'э" и "нагс" - стихи в честь различных святых, читаемые в церкви в день их памяти. Пагинация выполнена эфиопскими цифрами. Чернила черные и красные. На стр. 183 две печати, изображающие царя, сидящего на престоле с жезлом в руке, и голубя. Вокруг изображения надпись: "тэвацц'э батр'эмсэрва'Эссей вайа'аррэг (ЦЭГЕ 'Эмгу-энду). Маль'ака бэрхән", т.е. "И произойдет отрасль от корня Иессеева, и (ветвь) произрастет (от корня его)¹". Маль'ака бэрхән".

Как сообщил мне сотрудник библиотеки Mengestu Abegaz, печать принадлежит старосте собора св. Троицы в Аддис Абебе, ставшему затем старостой церкви св. Георгия (Kaddus Giyorgis) на горе Mənnagəša (в 30 км к западу от Аддис Абебы по дороге в Амбо) по имени Šəge, жившему при Заудиту (1916-1930). "Маль'ака бэрхән" ("ангел света") - почетный титул, присваи-

¹ Исаия, XI, I.

ваемый некоторым церковным старостам (aläka). Рукопись подарена Национальной библиотеке бывшим императором Эфиопии Хайле Селассие I 1 июня 1944 года, о чем свидетельствует дарственная надпись за его подписью на обороте второго непагинированного листа.

Рукопись представляет собой хронику истории Эфиопии от Адама до воцарения Менелика II (1889 г.). Она принадлежит к тому мало еще исследованному типу хроник, которые вслед за Гвиди можно назвать "интерполированными"². Кроме нашей, в настоящее время известны лишь две хроники этого типа. Одна из них, доводящая изложение до 4 года царствования 'Ййāсū II (т.е. до 1732 г.), обнаружена И. Гвиди в Гондаре³. Вторая, доводящая изложение до 1917 года, обнаружена А. Како в Аддис Абебе⁴. Название "интерполированные" определяет эти хроники по их главному стилистическому признаку. Основное содержание — хроника царей — прерывается здесь массой легенд и преданий, иногда не имеющих никакого отношения к главному. Язык этих хроник, в отличие от языка "пространных" и "краткой" хроник, в основном амхарский. Это и понятно: гə'əz, язык Писания, язык богослужебных книг, богословских сочинений и официальной историографии здесь неудобен и сохраняется лишь для традиционных "зачинов", цитат из Писания и для высших сфер: пророчествующих царям ангелов, архангелов, Богородицы.

Таковы основные внешние признаки интерполированных хроник, отличающие их от классической Краткой хроники, которые и потребовали дать им особое название. Вместе с тем и И. Гвиди, и А. Како рассматривают интерполированные хроники лишь как стилистические варианты Краткой хроники.

А. Како считает их "этапом в процессе обогащения Краткой хроники"⁵. Как содержание, так и бросающаяся в глаза

² I. Guidi. RRAL, 1926, p. 358.

³ Там же, с. 358-414.

⁴ A. Caquot. AE, t. II, 1957, pp. 191-192.

⁵ Там же, с. 191.

тенденциозность интерполированных хроник⁶ приводит, однако, к убеждению, что различия между Краткой и интерполированными хрониками гораздо более глубокого порядка, нежели только стилистические. Приведем перечень содержания Мацхафа т̄ар̄ик:

стр. 2 - II. Генеалогия от Адама до Христа, описание Никейского, Константинопольского, Эфесского и Халкидонского соборов с монофизитской точки зрения.

стр. II - 12. Перечень александрийских патриархов от Тимофея, преемника Диоскура, до Вениамина, при котором началось завоевание Египта арабами.

стр. 12 - 13. Перечень мусульманских халифов.

стр. 13. Генеалогия от Марии Богородицы до Эфиописа (в тексте "Йт̄ьйбд̄ь").

стр. 14 - 15. Описание путешествия царицы Савской к Соломону до прибытия её в Иерусалим⁷.

стр. 15 - 16. Легенда об Александре Великом, который поднялся в рай на коне-орле⁸ и привез в Иерусалим фиговое дерево (ѣца-балас). Споткнувшись об это дерево, царица Савская теряет козлы копыта, выросшие у нее на ногах после того, как на неё брызнула кровь Змея (Zendo), когда его убивал отец царицы. Змей этот, согласно легенде, правил Эфиопией 400 лет.

стр. 16 - 21. Описание пребывания царицы Савской в Иерусалиме и её возвращения на родину⁹.

⁶ Основываясь, главным образом, на Мацхафа т̄ар̄ик, единственной хронике этого типа, которой я располагаю, т.к. И. Гвиди ограничивается переводом интерполяций, отсутствующих в Краткой хронике (RRAL, 1926, p. 358-414), а А. Како приводит лишь краткий перечень содержания своей хроники (AE, t. II, 1957, p. 191-192).

⁷ Ср. С. Bezold, 1905, с. 12-17 эфиопского текста.

⁸ Ср. Budge 1896, с. 288 эфиопского текста.

⁹ Ср. С. Bezold, 1905, с. 17-70 и II0-II2. Наша хроника дает дальнейшее развитие этого сюжета.

стр. 21 - 27. Описание путешествия Менелика I к Соломону и история похищения Ковчега Завета.

стр. 27 - 28. Перечисление языков Эфиопии.

"Число языков Эфиопии по числу племен израильских - двенадцать.

Первый арабский (arab). Второй га'эз (gə'ez). Третий галла (galla). Четвертый - шанкалла (šankalla). Пятый - мусульманский (aslam), очевидно, - аргобба. Шестой - агау (agaw) (области) Даста (видимо, - хамир). Седьмой - амхарский (amara). Восьмой - дамбия (dambiya) (видимо, - кемант). Девятый - гафат (gafat). Десятый - залан (zəlan). Одиннадцатый - ванзота (wənzota). Двенадцатый - агау (agaw) (области) Дамот (видимо, - авийя)". Тут же дана своеобразная классификация звуков амхарского языка.

стр. 28. Перечисление титулов придворных, прибывших из Иерусалима с Менеликом I.

стр. 29 - 31. Очень любопытное описание обряда помазания эфиопских царей, который был установлен якобы Габра Маскалем и который был возобновлен Зар'а Йа'экббом (1434 - 1468)¹⁰.

стр. 32 - 33. Рассказ о мудром суде одного из сыновей Соломона 'Ардāmйса, ставшего римским царем¹¹.

стр. 33 - 37. "Родословие царей эфиопских" от Менелика I до Йэкунё 'Амләка (1270 - 1285) с обычными историческими замечками о введении христианства при 'Абрэхā и 'Ацбэхā, о прибытии девяти преподобных "исправивших веру", об узурпации престола зāгвёями, совпадающее, в основном, с

¹⁰ Ср. описание этого обряда в хронике Сарца Дэнгэля (1563 - 1597), +Conti Rossini, 1907, p. 78-79. Автор этой хроники пишет, что обряд помазания царей соблюдался от 'Эбна Хакима (Менелика I) до Зар'а Йа'экбба и на последнем был прерван вплоть до Маль'ак Сагада (Сарца Дэнгэля). Там же, p. 79-80.

¹¹ Ср. С. Bezold, 1905, с. 94. В нашей хронике рассказ этот значительно подробнее.

Краткой хроникой.

- стр. 38 - 44. "Слава царей" (*Yasagstat kabir*), представляющая собой на самом деле известную "Бэ'эла на-гаст" ("Богатство царей") легенду о династическом перевороте XIII века, которым была восстановлена соломонова династия в лице Йэкүнб 'Амләка. Йэкүнб 'Амләк, служивший при дворе последнего зягвэйского царя За-'Эльмакиүна, случайно съедает голову петуха, предназначавшуюся этому царю, и с благословения св. Такла Хаймәнбөта убивает его, сам становится царем и отдает Такла Хаймәнбөту треть царства¹².
- стр. 44 - 45. Генеалогия от Йэкүнб 'Амләка (1270-1285) до 'Амда Цайбона (1314-1344)
- стр. 45 - 47. Рассказ о ссоре 'Амда Цайбона с аввой Гонорием из Цагдзжя, который предал первого анафеме за то, что тот сожительствовал с сестрами. Рассказ этот засвидетельствован в Краткой хронике.¹³
- стр. 48 - 57. Изложение царствования Давида I (1382-1411).¹⁴ Его экспедиция до Сеннара против Египта с целью избавления христиан от мусульманского преследования. Благодарные христиане присылают ему часть Креста Христова и другие реликвии.
- стр. 57 - 59. Генеалогия от Давида I до Лэбна Дэнгэля (1508-1540) с кратким сообщением о нашествии Граня (Ибн Ибрагим аль-Кази) и обращении Лэбна Дэнгэля за помощью к "франкам".
- стр. 60 - 61. Генеалогия от Лэбна Дэнгэля до галласских "князей".
- стр. 61 - 62. Перечень галласских "князей", фактически правивших страной с 1769 по 1855 г.:

¹² Ср. Тураев Б.А., 1901, с. 157-171.
и I. Guidi, RRAI, 1926, pp. 403-409.

¹³ R. Basset, JA t. XVII, 1881, p. 324.

¹⁴ В тексте "dagmawi Dawit" - т.е. Давид II (стр. 47).

Великий 'Али, 'Алиг'аз, р'ас Вальда Габра'эль, Г'угс'а, Йэм'ам, М'арь'е, Дар'и, р'ас 'Али. Перечень эфиопских царей от Феодора II (1885-1868) до Менелика II (1889).

стр. 62 - 71. Легенда о происхождении галласов.

стр. 71 - 79. Изложение причин нашествия Граня. Лэбна Дэнгэля увлекается языческими обрядами, не слушается советов духовенства оставить исполнение этих обрядов, полагается во всем на "франков", кичась своей силой, просит бога послать ему врагов, чтобы было с кем померяться силой.

стр. 80 - 82. Легенда о происхождении Граня от эфиопского монаха из Дабра Либ'анб'са и адалитянки по имени Шамшэй'а. Описание первых сражений с Гранем.

стр. 83 - 88. Рассказ о рассказании Лэбна Дэнгэля, о явлении ему богородицы и о первом явлении архангела Рагуила, пророчествующего о судьбе сыновей Лэбна Дэнгэля.

(стр. 86 - 87 - пустыне).

стр. 89 - 110. Рассказ о вторичном явлении архангела Рагуила Лэбна Дэнгэлю и пророчество его о судьбе Эфиопии и её отдельных областей, о долголетнем владычестве "язычников" (т.е. галласов) и о приходе царя "правоверного" и "победителя язычников". Это пророчество известно под названием "Дэрс'ана Р'аг'у'эль" ("Повествование Рагуила") - пророчество *ex eventu* о Менелике II. Вставка эта сохранила язык оригинала - гэ'-эз.¹⁵

стр. 111 - 114. Рассказ о том, как пророчество это было найдено записанным на завесе и прочтено.

стр. 114 - 115. Легенда о Дабра Бэрх'ане, над которым выпал золотой дождь после того, как 'Амда Ц'ей'он казнил здесь своего сына, убившего во время игрищ бедняка.

¹⁵ А. Caquot, АЕ, t. II, 1957, p. 91-122.

- стр. I15 - I25. Описание войны с Гранем, совпадающее, в основном, с описанием Краткой хроники.
- стр. I26. Пророчество, сказанное Гранем Клавдию перед смертью.
- стр. I27 - I33. История царствования Клавдия (I540-I559) с подробным описанием имевших в его время место религиозных споров. Клавдий гибнет от руки Нур Мухаммеда, которого господь наслал на него за покровительство римской ереси.
- стр. I34 - I40. История Мйнāса (I559-I563), проданного якобы в Рим и вывезенного оттуда эфиопским посольством Йā'экōба, приехавшим в Рим просить помощи в войне с Нур Мухаммедом. Мйнāс принимает "римскую веру", объявляет себя царем, преследует жестоко эфиопских иереев, но погибает от хитрости одного из них.
- стр. I41 - I45. История царствования Сарца Дэнгэля (I563-I597) с историей галласов, которая в одной из своих частей (рассуждение о том, что лишь десятая часть населения Эфиопии участвует в войне с галласами) весьма близка к "Истории галласов" Бāхрэйя¹⁶.
- стр. I46 - I49. "Эфиопия превосходнее и славнее всех стран". Перечисление реликвий, которыми обладает Эфиопия, перечисление многочисленных святых и мучеников, прославивших её.
- стр. I49 - I54. История царствований Йā'экōба (I597-I603) и За-Дэнгэля (I603-I604), при котором появился в Эфиопии Лжехристос. Рāс За-Сōк прогоняет За-Дэнгэля и снова возвращает Йā'экōба (который правил с I605 по I607 г.).
- стр. I55 - I57. История царствования Сўснэйōса (I607-I632). Сўснэйōс свержает Йā'экōба с помощью галласов. Раздает галласским воинам земли, отби-

¹⁶ Cp. f. Guidi, 1907, p. 223-231 и Schleicher A.W., 1893.

рая их у монастырей Макāна Самā'эт и Мāхдара
Мāрьām.

стр. 157 - 168. "Хронология", составленная на 3 году царст-
вования Сўснэйбса (1610 г.), содержит: гене-
алогию от Адама до Христа, перечень царей
израильских, римских императоров, александ-
рийских патриархов.

стр. 169 - 170. Объяснение происхождения слова *Asē* (госу-
дарь).

стр. 170 - 171. Объяснение происхождения слова *Ḍanhbū* ("Ваше
величество").

стр. 172 - 173. Описание порядка и правил суда, как он про-
исходил при Сўснэйбсе.

стр. 173 - 174. Описание порядка, в котором продвигался царь
с войском.

стр. 174 - 179. Родословие абуны Такла Хāймāнōта¹⁷.

На стр. 179 "Заключена книга истории".

стр. 179 - 183. "Книга истории области Гамō"¹⁸.

Уже из простого перечня содержания Мацхафа тārйк видно,
что хроника царей, составляющая основное содержание Краткой

¹⁷ Вероятно, список с дабра-либāнōсского жития этого свя-
того, которое приводит его полную генеалогию от перво-
священников Садока и Азарии.

¹⁸ Это, по существу, справка о настоятелях и имуществе цер-
кви св. Марии, находящейся на горе *Barbar Maryam* в ны-
нешней провинции Гему-Гоффа, сооружение которой припи-
сывается Лэбна Дэнгэлэ и остатки которой были обнаруже-
ны во время южной экспедиции рāса Вальда Гийбргиса в
1894 г. Были найдены также некоторые предметы культа и
рукописи, одну из которых - Евангелие XVI в. - Мене-
лик II велел скопировать. Возможно, справка эта была
приписана в Евангелии (явление распространенное) и по-
пала таким образом в Шоа. Инвентарь имущества приводит-
ся двойной: 1) древний и 2) нынешний (т.е. времени эфи-
опского завоевания этой области). См. A. Saquet, AE, t.
I, 1955, p. 109-116.

хроники, отступает здесь на второй план, ограничиваясь часто лишь генеалогическим описанием царей. Более же подробное изложение истории некоторых царей в Мацхафа т̄арик дает нам о них сведения, которых мы не обнаруживаем ни в пространных хрониках этих царей, ни в Краткой хронике; или же тенденциозно перерабатывает имеющиеся в этих хрониках сведения.

Так, ничего не сообщая о ратных подвигах 'Амда Ц̄ейбна, так патетически описанных в "Сказании о походе царя 'Амда Ц̄ейбна"¹⁹, хроника наша упоминает о нем лишь в связи с гонением на добра-либ̄анб̄осское монашество, возвысившее свой голос против безнравственного поступка царя, сожительствовавшего со своими сестрами. Факт этот отмечен и в Краткой хронике²⁰, но Мацхафа т̄арик дополняет его сценой полнейшего морального триумфа аввы Гонория (отлучившего царя и за то преданного бичеванию): "Затем пошел он (т.е. царь) к авве Гонорию и сказал ему: "Прости меня. Это дьявол соблазнил меня приказать тебя бичевать, хотя ты ничего дурного не сделал". И ответил ему авва Гонорий: "Да простит тебя Господь, явивший тебе силу свою и отвративший тебя от греха" (стр. 46). Ни пространная хроника Л̄эбна Дэнгэля, ни Краткая не задаются объяснением причин нашествия Граня (1523-1547 гг.)²¹. В Мацхафа т̄арик нашествие Граня и вторжение галласов есть божественное наказание за спесь и гордыню Л̄эбна Дэнгэля, кичившегося своей силой, потворствовавшего языческим обрядам, пренебрегавшего советами духовенства и покровительствовавшего "франкам"²²

¹⁹ Тураев Б.А., 1936, с. 15-52.

²⁰ R. Basset, JA, t. XVII, 1881, p. 324.

²¹ Пространная хроника Л̄эбна Дэнгэля рассказывает в панегирическом тоне только о его детских и отроческих годах, лишь кратко упоминая о войнах с Гранем, ссылаясь на то, что история их уже кем-то описана и хранится в одном из монастырей. См. Тураев, 1936, с. 118-124.

²² Этот обвинительный тон имеет, как кажется, историческую почву. Л̄эбна Дэнгэль, отказавшись от осторожной, направленной на поддержание мирных отношений между Эфиопией и Адалем политики императрицы-регентши 'Эл̄енй, идет на обострение отношений с Адалем, способствуя этим усилению экспансионистских сил султаната, которые после убийства Гранем султана Абу-Бекра ибн Мухаммеда одерживают полную победу внутри султаната и начинают "завое-

Одной из причин выступления Нур Мухаммеда (Нур Махаммад) против Клавдия (Галавдэвбс) выставляется в Мацхафа тарик отступление его от "александрийской веры": "Галавдэвбс призвал из Германии (sic!) митрополита по имени муаллим Йбханицс²³, учение которого было несторианским. И все духовенство обратилось в римскую веру. По этой причине и послал на него Господь Нур Махаммада" (с. 131).

Ни в пространной хронике Мйнаса²⁴, ни в Краткой хронике ничего не сказано о католичестве Мйнаса и о жестоком преследовании им эфиопского духовенства. В Мацхафа тарик на с. 134-140 подробно рассказывается о принятии Мйнасом в Риме католичества²⁵, о борьбе его с эфиопским духовенством и о хитрой мести некоего монаха, вызвавшей смерть жестокого царя. "Он лишил меня глаз кипятком, а я хитростью (bēbēlhat) сократил его дни", — хвастает монах (с. 140)²⁶.

Согласно Краткой хронике, Суснейбс, сохранившийся было в католичество, по собственной воле отрекается от престола в пользу сына своего, Фасилыда, и указом возвращает "александрийскую веру"²⁷. В пространной хронике Суснейбса о его като-

вание" Эфиопии, представлявшее в основном грабительские экспедиции на богатые земли, церкви и монастыри.

²³ Очевидно имеется в виду Хоу Бермудис.

²⁴ См. Б.А. Тураев, 1936, с. 171-187.

²⁵ В Риме Мйнас не был. После пленения его 'Эмаром, одним из военачальников Граня, он был отправлен в Забид в качестве подарка забидскому паше, который помогал Граню оружием и живой силой. Позднее он был возвращен в Эфиопию в обмен на взятого в битве при Вайна Дега сына Граня 'Али Гарба с придачей 4000 унций золота забидскому паше. Об этом же говорит и пространная его хроника R. Basset, JA, t. XVIII, 1881, p. 159.

²⁶ Сообщение о борьбе Мйнаса с эфиопским духовенством кажется не лишним некоторого исторического основания. Мйнас прибыл в Эфиопию когда были живы еще оба брата — царствующий Галавдэвбс и Йа'экбб. По смерти Галавдэвбса Мйнас становится царем. Весьма возможно, что была партия, стремившаяся посадить на престол Йа'экбба. По крайней мере пространная хроника Мйнаса говорит о каких-то изменниках Йасхаке и Кэфло, хотя и не упоминает в этой связи о Йа'экббе. Если была борьба партий, то в ней могла быть замешана и часть духовенства. Тогда столь резкий тон Мацхафа тарик о Мйнасе получает объяснение.

²⁷ См. R. Basset, JA, t. XVII, 1881, p. 342-343.

личестве старательно умалчивается и лишь в конце её упоминается указ Сўснэйбса об "укреплении александрийской веры" и "истреблении веры римской"²⁸. Вот что читаем мы о Сўснэйбсе в Мацхафа тārйк: "Убив в Гōджāме, в городе Нāзрēt, Йā-экōба, царствовал он 27 лет. В царствование его много было смуты. Сменив веру, убил он абуну Самз'ōна. И умертвил тьмы тем людей. Родил Фāсийя и Тēвōфлōса. Затем сказали воины его: "Да вернется вера (александрийская) и да воцарится Фāсийль!" Тогда стал царем Фāсийль" (с. 60). Мацхафа тārйк добавляет также, что Сўснэйбс отнял у монастырей Макāна Самā'ет и Мāх-дара Мāрьйи большую часть их земель и посадил на них своих галласских воинов, благодаря поддержке которых он и сделался царем (с. 156).

Очевидно, что источником всех этих сведений²⁹ могла быть лишь устная (и, скорей всего, монастырская) традиция. Если добавить к этому резко отрицательное отношение Мацхафа тārйк к "франкам", которые обвиняются во всех бедах, постигающих страну, ее высокомерное презрение к галласам, шанкалда и всем не-эфиопам, ее фанатический патриотизм и чрезвычайно высокое мнение о продуктах эфиопской культуры, происходящее от неумения соблюдать должные масштабы³⁰, то монастырское происхождение хроники становится еще более очевидным. Следует отметить еще одну характерную особенность Мацхафа тārйк, говорящую в пользу этого соображения. В отличие от суховатой документальности Краткой хроники Мацхафа тārйк наполнена риторическими отступлениями, морализированием. Для компилятора её важны не исторические факты сами по себе, а их назидательный, поучительный смысл. Вся история – божественное предопределение, благо страны – результат благочестия и твердости в "александрийской вере", её бедствия – наказание господне за грехи и вероотступничество. Духовная власть – выше светской и часто посрамляет последнюю. Словом, перед

²⁸ Pereira, Esteves F.M., 1892.

²⁹ Не говоря уже о многочисленных легендах и преданиях, составляющих большую часть хроники, хотя некоторые из них восходят к устной традиции, записанной уже ранее.

³⁰ "Эфиопия превосходнее и славнее всех стран. Она превосходит Иерусалим – страну Давида и Содомена. Она превосходит Египет, Рим, Персию, Вавилон, Галилею. Вся слава, все хорошее, имевшееся в каждой стране, перешло в Эфиопию", – читаем мы, например, на с. 145.

нами обширный компилятивный свод легендарно-исторического материала, несущий неоспоримый монастырский отпечаток.

Когда и зачем потребовалось составить этот свод?

Царская генеалогия доводится в хронике до Менелика П, т.е. до 1889 года. К нему же, по всей видимости, отнесено и пророчество о царе "правоверном" и "победителе язычников" "Повествования Рагү'бля", пророчество, засвидетельствованное в простейшей форме и в более ранних памятниках³¹, где оно не относилось еще к Менелику П. Причем в более ранних памятниках пророчество это принадлежит не архангелу Рагуилу, а "ангелу Господню"³². Рагуил мало известен в Эфиопии, за исключением Шоа, где он является ангелом-хранителем царской фамилии. А. Како совершенно прав, отмечая, что Рагуил превратился в ангела-хранителя шоанской династии потому, что он-то и был сделан божественным посланником к Лэбна Дэнгэлю³³. Пророчество его стало относиться к шоанской династии, которая как и гондарская восходит к сыну Лэбна Дэнгэля Йа'эббу через Сэгва Кэля и Нагасй Крестоса³⁴. Окончательно оформилось оно в царствование Менелика П, включив и разнообразные пророчества о царе "правоверном" и "покорителе язычников", которые были теперь отнесены к Менелику П.³⁵ Следует отметить

³¹ A. Caquot, AE, t. II, 1957, p. 92-93.

³² A. Caquot, AE, t. II, 1957, p. 93.

³³ Там же.

³⁴ Tadessé ZE-Wolde, 1948 (1956), p. 16.

³⁵ Об этом прямо заявлено в "Хронике Менелика П", написанной его историографом Габра Сэллэс в главе XXIX, где рассказывается, как один монах, проникнув на остров среди оз. Звай, принес оттуда "маленькую Кэбра Нагаст, повествовавшую об истории царствования государя Лэбна Дэнгэля", в которой было записано пророчество Рагуила этому царю, гласившее, что царь Менелик, примирившись с государем Иоанном должен будет править в союзе с ним, что он должен выстроить город Энотто и соорудить здесь церкви Марии Богородицы, свв. Рагуила и Ураила. "Здесь обнаружено было еще много других вещей, которые можно увидеть в книге, написанной в честь Рагуила", - пишет автор, с. 162-163.

См. Guebre Sellasie, 1930.

стремление компилятора "Повествования Рагуила" особо выделить значение важнейших святых мест Шоа (Yerer, Zəkwała, Mennageša, Əntotto) для сохранения в чистоте христианской веры в течение мусульманского нашествия и долголетнего владычества язычников (т.е. галласов) вплоть до появления "царя праведного". Сохранение этих мест приписывается св. Деве Марии, архангелам Рагуилу и Ураилу, в честь которых, как мы знаем, Менелик II выстроил церкви на Əntotto и в районе Аддис Абебы (церковь Ураила).

Особое значение придается также Mənzū, сохранение которого приписывается архангелу Ураилу. Это тоже не случайно, ибо традиция передает, что именно здесь спасающийся от Грания Лəбна Дəнгəлə оставил своего младшего сына Йā'əqəbā³⁶, от которого через Сəгва Кāля (также имевшего резиденцию в Mənz'e) и идет шоанская династия. Этот особый акцент на важную роль святынь, расположенных в окрестностях Аддис Абебы, не отличающихся даже особой древностью (за исключением разве Zəkwała, где подвизался Габра Манфас Кəддүс, святой XIII века), выдает не только шоанское происхождение Мацхафа тəрйик, но и позволяет, как кажется, локализовать место написания хроники одним из этих мест в окружности Аддис Абебы. Если учесть, что все эти новые святыни приобрели особую важность лишь после перенесения Менеликом II столицы в Əntotto, а затем в Аддис Абебу, то и самая компиляция Мацхафа тəрйик, желая, очевидно, выставить заслуги этих святынь и шоанского духовенства перед шоанской династией, становится вполне понятной.

То политическое и религиозное возрождение (Менелик опирался в борьбе за престол на шоанское духовенство и даже восстановил в Шоа в 1866 году дабра-лйбəнəсскую веру в "три рождения", ставшую знаменем политической независимости Шоа), которым Эфиопия конца XIX – начала XX века так обязана Менелику II, окончательное покорение галласов, усиленное насаждение христианства во вновь завоеванных областях, укрепление международного престижа эфиопской империи – после мрачной тирании Феодора II и беспокойного времени Иоанна IV (египтяне, махдисты, итальянцы), – оказало ободряющее воздействие

³⁶ Tadesse Ze-Wolde, 1948 (1956), p. 14.

и на эфиопское духовенство, столь много претерпевшее в прошлом и увидевшее в Менелике II обетованного "правоверного царя", призванного искоренить "язычников" и восстановить истинную веру. Старое пророчество об этом царе и судьбах Эфиопии окончательно кристаллизуется и, объединяясь с многочисленными легендами и преданиями разных времен, образует обширную компиляцию всей эфиопской истории до Менелика II, столь отличную от произведений официальной историографии. В тенденциозности этой хроники, в её часто обличительном тоне и заключается, может быть, её основная ценность³⁷.

При внимательном и критическом подходе к такого рода памятникам можно извлечь из них много ценного материала, по-новому освещающего некоторые события эфиопской истории.

Список литературы:

1. Б.А. Тураев. "Богатство царей". Трактат о династическом перевороте в Абиссинии в XIII веке. Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. Т. XIII, СПб., 1901, с. 157-171.
2. Б.А. Тураев. Абиссинские хроники XIV-XVI вв. Перевод с эфиопского под редакцией И.Ю. Крачковского. М.-Л., 1936.

³⁷ В этой связи очень любопытным представляется сообщение А. Како о *Mashafa Tēfut*, хранящейся на горе Гешен. Книга эта содержит Ветхий и Новый Завет, Синодас и обширный свод по истории Эфиопии. Копировать её не разрешается, но она зачитывается вслух паломникам, приходящим поклониться реликвиям, хранимым на этой горе, 10 маггабита (20 марта) каждого года. А. Како сообщили, что в книге этой весьма сурово осуждаются галласские "князья" (масэфэнт) 1769-1885 гг. и даже Феодор II и что на книге имеются следы от сабли одного из галласских "князей" конца XVIII - начала XIX века, разгневанного тем, что он не нашел своего имени на её страницах. См. А. Caquot, *AE*, t. I, 1955, pp. 89-108.

Это сообщение еще раз подтверждает существование особого рода монастырской историографии, резко расходящейся с официальной.

3. R. Basset. *Études sur l'histoire d'Éthiopie*. Journal Asiatique, Série VII, t. XVII, pp. 315-434, t. XVIII, pp. 93-183 pp. 285-389, Paris, 1881.
4. C. Bezold. "Kebra Nagast". Die Herrlichkeit der Könige. Abhandlungen der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23, Abt. I, München, 1905.
5. W.E.A. Budge. *The Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts edited from manuscripts in British Museum and of the Bibliothèque National, Paris*. vol. I, London, 1896.
6. A. Caquot. Note sur Berber Maryam. *Annales d'Éthiopie*, t. I, Paris, 1955, pp. 109-116.
7. A. Caquot. Aperçu préliminaire sur le Mashafa Tēfut de Gechen Amba. *Annales d'Éthiopie*, t. I, Paris, 1955, pp. 89-108.
8. A. Caquot. Les chroniques abrégées d'Éthiopie. *Annales d'Éthiopie*, t. II, Paris, 1957, pp. 187-192.
9. A. Caquot. L'Homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersāna Ragu'el). *Annales d'Éthiopie*, t. II, Paris, 1957, p. 91-122.
10. Guebre Sellassie. Chronique du regne de Ménélik II, roi des rois d'Éthiopie. t. I, Paris, 1930, t. II, Paris, 1932.
11. I. Guidi. Due nuovi manoscritti della "Cronaca Abbreviata" di Abissinia. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, ser. VI, vol. II, Roma, 1926, pp. 357-421.
12. I. Guidi. Il Be'ele Nagast. *Oriental Studies* dedicated to Paul Haupt. Baltimore - Leipzig, 1926, pp. 403-409.
13. I. Guidi. *Historia gentis Galla in Historia regis Sarsa Dengel*, edidit C. Conti Rossini, Paris, 1907, pp. 223-231.

14. E.F.M. Pereira. *Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia*. T. I, Lisboa, 1892.
15. C. Conti Rossini. *Historia regis Sarsa Dengel (Malak Sagad). Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores aethiopici, series II, t. III, Parisiis, 1907.*
16. A.W. Schleicher. *Bahrey. Geschichte der Galla. Zenahula-Galla. Bericht eines Abessinischen Mönches über die Invasion der Galla im sechzehnten Jahrhundert*. Berlin, 1893.
17. Tadesse ZE-Wolde. *Yeabetchun Yaakob tawelladanna ac-cer tarik*. Addis Ababa, 1948 (1956).

**"MASHAFĀ TĀRIK" ACCORDING TO THE MANUSCRIPT OF THE
NATIONAL LIBRARY IN ADDIS ABABA -
"B-36, THE BOOK OF HISTORY"**

V.M. Platonov (Tartu)

S u m m a r y

The article is dealing with an Ethiopian manuscript discovered by the author at the National Library of Addis Ababa in 1962. The document is under the number "B-36" and bears the title "The Book of History". Page by page the examination of its contents leads us to the conclusion that it represents a variant of the so-called "interpolated chronicle" reflecting the monastic tradition in Ethiopian historiography and differs considerably from the official one.

We are allowed to suppose that this interesting composition has been compiled during the first years of Menelik II's reign (the destinies of Shoan dynasty and the important role of Shoan clergy in its preservation being the main idea of the compilation) at one of the "sacred places" around Addis Ababa.

A thorough examination of this important document (including its publication) seems to be indispensable for a further progress in Ethiopian Studies.

ТЕОРИЯ СУБЭКУМЕН И ПРОБЛЕМА СВОЕОБРАЗИЯ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР

Г. Померанц (Москва)

I. Дихотомия — национальное-интернациональное кажется естественной, заложенной в мудрости языка, как фольклорные противопоставления: земля — небо, юность — старость. То, что противостоит национальному, почти невольно хочется мыслить, как интернациональное; а то, что противостоит интернациональному — как национальное. Однако в современном мире мы сталкиваемся с рядом явлений не национальных и не интернациональных, а стоящих где-то посередине (например, арабское единство, африканское, **афроазиатское**, триконтинентальное). Циркулирует также идея европейского единства как особого организма. Становится очевидным, что простая группировка фактов по двум категориям (национальное-интернациональное) несколько упрощает положение. Она сложилась в Европе XIX в. и справедлива только при наличии двух предпосылок: во-первых, местный, субнациональный патриотизм давно забыт; во-вторых, европейское мыслится как мировое.

То и другое совершенно не подходит к исследованию Азии и Африки. В прошлом мы не находим там ни сложившихся наций, ни всемирных, интернациональных связей (созданных только капитализмом)¹. А в настоящем, рядом с процессом формирования наций, поднимаются волны субнациональных движений (трибализм, коммунизм, регионализм²) и движений "паннациональных", охватывающих целые группы народов и создающих своеобразные кусты наций. На основе паннациональных идеологий возникали даже отдельные государства, не говоря о множестве федераций, конфедераций и других объединений.

Паннациональные общности иногда называют нациями особого рода. Так, Л.С. Сенгор говорил о "микронациях" и о большой

¹ Ср. К. Маркс и Ф. Энгельс. Коммунистический манифест, гл. I. Соч., т. IV, с. 428.

² Так в Индии называют сепаратистские движения в отдельных штатах.

"африканской нации французского языка"; приходится читать об "арабской нации" и даже о "нации ислама". С другой стороны, теоретики "европеизма" рассматривают нацию как "окаменевшую идею", как простое препятствие "на пути превращения в сверхнацию" (Ортега-и-Гассет). Если исходить из слов, то "африканская нация" — это идеал национализма, а "европейская сверхнация" — идеал космополитизма³. Аберрация поддерживается тем, что на Европу мы смотрим изнутри, и она представляется нам супер-этнической; а на Африку мы смотрим извне, и ее этническая специфика бросается в глаза. На самом деле, Европа в целом тоже обладает известным этническим своеобразием. Это становится заметным, как только мы взглянем на нее со стороны, глазами индейца или китайца. То, что в одном случае называется национализмом, а в другом — выходом за рамки национализма, оказывается одним и тем же явлением: волей к сохранению и развитию культуры глобального региона.

Существует не только простое различие национального и интернационального, а целая лестница этнических уровней. Проще всего проследить ее в Индии, где писатель, живущий в Мадрасе, одновременно чувствует и сознает себя: 1) тамилдом; 2) дравидом; 3) индуистом; 4) гражданином Индии; 5) афро-азиатом и 6) представителем мировой культуры XX в.; причем все эти привязанности могут вступать в конфликт друг с другом, и то, что условно признано национальным самосознанием, т.е. сознанием принадлежности к Республике Индии, активизируется и заслоняет все остальное, главным образом, в периоды острых внешнеполитических конфликтов (Индия — Пакистан, Индия — Китай).

2. Этнические страсти (и национальные, и субнациональные, и супернациональные) очень живучи и видимо долго еще будут волновать человечество. Волнуют они и наших читателей. Статьи Л.Н. Гумилева об "этнусах"⁴ вызвали очень широкий, живой, отнюдь не только академический интерес. Мы никак не можем согласиться с рядом положений Л.Н. Гумилева. Но его

³ Ср. И.С. Брагинский. Интернациональное и национальное в литературах Востока. — "Народы Азии и Африки", 1971, № 1, с. 90-91.

⁴ В его трактовке — это социальные группы и вырастающие из них нации.

интересно выслушать, с ним интересно спорить, и хочется посвятить этому несколько страниц. Сама гиперболичность суждений Л.Н. Гумилева, страстность, "пассионарность" тона обладает известным достоинством. Она в какой-то мере передает эмоциональный контекст проблемы, поле страстей, которым она до сих пор окружена и без которого не может быть понята. Ибо уровень национального — это отнюдь не уровень чистого разума, и абстрактный рационализм всегда проходит здесь мимо чего-то очень важного.

Чтобы дать представление о мысли Л.Н. Гумилева, нельзя вырывать из нее отдельные суждения. Они часто неточны, а целое, тем не менее, охватывает какой-то аспект реальности. Но для цитат в полторы-две страницы у нас нет места, и мы вынуждены ограничиться кратким авторским изложением основной схемы рождения и распада "этносов":

"... Рождению любого социального явления предшествует зародыш, объединение некоторого числа людей, симпатизирующих друг другу. Начав действовать, они вступают в исторический процесс, сцементированные избранной ими целью и исторической судьбой. Во что бы то не вылилась их судьба, она *conditio sine qua non*. Такая группа может быть разбойничьей бандой викингов, религиозной сектой мормонов, орденом тамплиеров, буддийской общиной монахов, школой импрессионистов и т.п., но общее, что можно вынести за скобки, — это подсознательное взаимовлечение, пусть даже для того, чтобы вести споры друг с другом. Поэтому эти зародышевые объединения можно назвать консорциями (*consortia*). Не каждая из них выживает; большинство рассыпается при жизни основателей, но те, которым удастся уцелеть, входят в историю общества и немедленно образуют социальными формами, часто создавая традиции. Те немногие, чья судьба не обрывается ударами извне, доживают до естественной утраты повышенной пассионарности, но сохраняют инерцию тяги друг к другу, выражающуюся в общих привычках, мироощущении, вкусах и т.п. Эту фазу комплиментарного объединения можно назвать конвиксией (*convixio*). Она уже не имеет силы воздействия на окружение и подлежит компетенции не социологии, а этнографии, поскольку эту группу объединяет быт. В благоприятных условиях конвиксии устойчивы, но сопротивляемость среде у них стремится к нулю, и тогда они расса-

сываются среди окружающих консорциев"⁵.

Примерно так, по мнению Л.Н. Гумилева, складываются, живут и распадаются народы.

Что влечет друг к другу основателей нового этноса, страстные натуры, "пассионариев"? - спрашивает Л.Н. Гумилев и отвечает: "очевидно, что принцип сознательного расчета и стремления к выгоде отсутствует, так как первое поколение пассионариев сталкивается с огромными трудностями ... и начинателям редко удается воспользоваться плодами победы. Так же не подходит принцип социальной близости, потому что новый этнос уничтожает социальные институты старого. Следовательно, человеку, чтобы войти в новый этнос в момент становления, нужно деклассироваться по отношению к старому. Именно так зарождалось на семи холмах волчье племя квиритов, ставших римлянами, конфессиональные общины ранних христиан и мусульман, дружины викингов, оседавшие в Шотландии или Исландии, монголы в XIII в., да и все, кого мы знаем"⁶. Уместнее применить другой принцип - комплиментарность, связанный с подсознательной взаимной симпатией особей. На основе этого принципа заключаются браки по любви ..." (с. 42).

Так же слепа и ненависть, разделяющая народы, вероисповедания, социальные группы. Грекам внушало отвращение пьянство скифов, скифам - греческие вакханалии; крестоносцы возмущались многоженством, а мусульмане - бесстыдством франкских дам, не прикрывших своего лица⁷. С этим ничего не поделаешь. Так, по Л.Н. Гумилеву, устроен мир. Идей, объединяющих всех людей, в его мире, на том психическом уровне, где живут "пассионарии", нет. Отсюда странное (на наш, посторонний взгляд) объединение христианских или буддийских общин с дружинами викингов и ордами Чингиз-хана. Непонятно, почему тогда христиане обратили викингов, а не викинги - христиан. По Л.Н. Гумилеву, вторая тенденция должна была быть не менее сильной и даже более сильной, чем первая.

⁵ Л.Н. Гумилев. О соотношении природы и общества согласно данным исторической географии и этнологии. - "Вестник Ленинградского ун-та", 1970, № 24, с. 43.

⁶ Подчеркнуто нами - Г.П.

⁷ Ср. Л.Н. Гумилев. Этногенез и этносфера. - "Природа", 1970, № I, с. 48-50.

На фоне сухого интеллектуализма, господствующего в исторической науке, этот акцент на чувстве, на человеке как чувствующем, любящем, ненавидящем существе, воспринимается почти с благодарностью. Правда, уровень чувств, описанных в концепции Л.Н. Гумилева, невысок; но, в конце концов, достаточно большую роль в истории играют варварские страсти; психологию викингов, монголов и др. варваров концепция Л.Н. Гумилева описывает довольно хорошо.

Однако чрезмерный акцент на подсознательном приводит к двум теоретическим трудностям. Во-первых, не признавая роли знаковых систем, кода культуры и т.п. созданий интеллекта, Л.Н. Гумилев вынужден приписывать устойчивость этноса биологической наследственности; чрезмерное распространение смешанных браков кажется ему причиной гибели монгольской империи и халифата⁸. В то же время, неоднократно подчеркивается, что этнос — не раса, не биологическая, а культурная общность.

Во-вторых, одну и ту же спичку нельзя дважды зажечь. После героического периода пассионариев и классического периода конвиксий этносу остается только одно: разлагаться и гибнуть. Возродиться, как феникс из пепла, он не может. Для Л.Н. Гумилева очень важно, что этносы живут не очень долго: тысячу, полторы тысячи лет. Народы, живущие дольше, Л.Н. Гумилев с презрением сбрасывает со счета: "Из тех, кто творил великие дела 2 тыс. лет до нас, уцелели лишь жалкие осколки немногих ..."⁹. Еще менее устойчивы суперэтносы (общности типа римской империи). Рыхлые образования, созданные избыточной энергией этноса, обречены на развал в течение нескольких веков.

Так ли это? Нет ли исключений, взламывающих схему?

Начнем с исключения, указанного самим автором, — с "жалких осколков" народов, живших 2000 лет тому назад. Видимо, имелись в виду айсоры, копты, вероятно также евреи и армяне. Это небольшая, но любопытная группа, объединенная одной чертой: каким-то специфическим видом монотеизма. Не вселенским

⁸ Более объективную трактовку проблемы ранних империй см. в книге: Sh.N. Eisenstadt. *The political systems of empires*. Glencoe-London, 1963.

⁹ Л.Н. Гумилев. *Этногенез ...*, с. 55.

(в котором легко раствориться), а особым, ставшим чем-то вроде национальной религии (иудаизм, армяно-грегорианская церковь¹⁰, несторианство айсоров), со своей особой книжной культурой, даже с особым шрифтом. На языке ислама, это "народы книги". Л.Н. Гумилев оставляет их в стороне, и разумеется с полным правом. Нельзя требовать от теории, чтобы она осветила все факты, относящиеся к ее области. Любая теория одни факты освещает, а другие отодвигает в тень, ссылая в разряд сомнительных, недостоверных, несущественных, "жалких".

Есть, однако, два народа Востока, слишком многочисленны, чтобы сбросить их со счета. Это индийцы и китайцы, "творившие великие дела" еще во времена Конфуция и Будды. Л.Н. Гумилев пытается разорвать непрерывность индийской и китайской традиции. Он пишет, что "раджпуты УП в., создавшие средневековую Индию, были смесью из аборигенов долины Инда и пришлых саков, кушан и эфталитов. Северо-китайский этнос создан в VI в. путем слияния местного населения и пяти варварских народов, поселившихся в долине Хуанхэ ..."¹¹. "Современный южно-китайский этнос" также возник в I тысячелетии нашей эры¹².

Однако можно возразить:¹³

1. Раджпуты Раджпутаны - всего лишь маленький народ в рамках великой Индии. И в Раджпутане они составили несколько новых кастовых групп; остальные касты продолжали придерживаться прежних установок.

2. Раджпуты, участвовавшие в общей перестройке средневековой Индии, - вообще не народ, а ряд княжеских домов со своими кланами и дружинами; это своего рода варяги, пришедшие "володеть и княжить". Они заняли господствующее политическое положение в рамках старой религиозно-кастовой структуры. Однако основные сдвиги, изменившие характер Индии в

¹⁰ О роли ее в жизни армян писала недавно М. Шагинян, характеризуя своего отца. - "Новый мир", 1971, № 4.

¹¹ Л.Н. Гумилев. О соотношении ..., с. 48.

¹² Л.Н. Гумилев. Этногенез ..., с. 52.

¹³ Мы ограничиваемся только возражениями, прямо связанными с темой статьи.

сторону средневековости, начались до раджутов и продолжались помимо них (упадок буддизма и джайнизма, развитие тантризма и бхакти, возникновение новых сект и новых религиозно-кастовых групп). А если говорить о политических событиях, то гораздо более важным для судьбы Индии были вторжения мусульман. Саков, эфталитов и пр. индуизм переварил, а ислам остался чужеродным телом и в наши дни привел к созданию Пакистана.

3. Северные китайцы и до VI в. очень сильно отличались от южных (так же, впрочем, как северные французы — от провансальцев). Что же изменилось в V-VI вв.? Решающего сдвига в ценностях и установках мы не находим. Некоторые изменения принес с собой буддизм, но буддизм распространялся и на Севере, и на Юге, и нигде его влияние не было настолько интенсивным, чтобы создать новый этнос (как христианство в Византии или ислам). Сами китайцы называют себя народом Хань, т.е. считают себя окончательно сложившимся этносом еще до н. э. Хочется поверить им больше, чем Л.Н. Гумилеву.

4. Если существуют северо-китайский и южно-китайский этносы, а также этносы раджутов, сикхов и пр., то Китай и Индия в целом суть, по-видимому, суперэтносы. Однако в другом месте Китай и Индия в целом рассматриваются как этнические индивидуальности¹⁴. Что же такое Индия и Китай? и что такое этнос? Не слишком ли расплывчато это понятие? Не следует ли как-то разграничить буддийскую сангху, школу импрессионистов и орды Чингиз-хана, устойчивость полиэтнический индийской культуры и устойчивость племени?

5. Если рассматривать Китай и Индию в целом как суперэтносы, то как быть с тезисом, что этническое (хотя оно не вечно) прочнее, долговечнее рыхлых международных единств, что этносы прочнее, чем суперэтносы? С точки зрения теории Л.Н. Гумилева, римская империя вела себя хорошо (она во-время распалась), а Китай и Индия ведут себя очень плохо. Для суперэтноса даже полторы тысячи лет (VI-XX) — совершенно неприличная живучесть. А если начинать с Чжоу, с вед?

¹⁴ "Китайская античность имеет различия не только с эллинской, но и японской, индийской или египетской. Социальная схожесть не уничтожает этнической оригинальности" (Л.Н. Гумилев. О соотношении ..., с. 42). Здесь суперэтническое и этническое совершенно не различаются.

6. Если же считать Китай и Индию в целом этносами, тоже выходит нехорошо: группа "жалких осколков немногих", творивших великие дела в древности, грозит возрасти до половины человечества, и никак нельзя отмахнуться от вопроса: почему некоторые общности обнаруживают гораздо большую живучесть, чем "нормальные" этносы Средиземноморья?

7. В любом случае, консорции пассионариев, взрывавшиеся в долине Инда и Хуанхэ со страстным желанием пограбить, должны были развалить местные конвексии, увлечь их за собой и превратить индийцев и китайцев в таких же варваров, как они сами. Но ничего подобного не происходит. Стихийно живущие пассионарии попадают в плен к мощной индийской и китайской культуре (выкованной не без участия сознания), поколения два-три барахтаются, пытаются сохранить свою этническую обособленность, а потом ассимилируются — полностью (в Китае) или почти полностью (в Индии, сохраняя, например, кастовое право есть мясо).

Из всего этого не следует, что пафос этнического, увлекающий Л.Н. Гумилева, надуман. Его теория несовершенна, потому что она односторонняя, потому что пытается охватить одним понятием этнос слишком много, и лишнее вываливается, так сказать, из рук. Однако отдельные аспекты ее "работают". Модель "этноса" (не в смысле народа, а в смысле социальной группы)¹⁵ приложима и к некоторым событиям китайской истории¹⁶. Но в целом теория этносов в Китае и в Индии не работает. Она охватывает и гиперболизирует только некоторые особенности истории Средиземноморья и Европы (активность социальных групп, динамизм национальной жизни и неустойчивость "суперэтнических" государственных объединений). Универсальной силы теория не имеет, и в Европе (как мы попытаемся показать) она освещает скорее явления на поверхности потока истории, чем более глубоинные, молчаливо действующие исторические силы.

3. Своеобразной параллелью к теории этносов Л.Н. Гумилева является теория культур К. Леви-Стросса. Правда, сход-

¹⁵ Понятие этнос иногда означает у Л.Н. Гумилева просто "социальная группа". Стоило бы поставить вопрос: какие социальные группы могут стать ядром нации и какие — нет?

¹⁶ Это показывает превосходная статья "Троецарствие в Китае", "доклады отделений и комиссий" (Геогр. о-во СССР), Л., 1968, вып. 5, Этнография, с. 108-127.

ство между двумя концепциями отнюдь не полно. Но их объединяет важная черта: отказ от стадильности, от какой бы то ни было иерархии уровней культуры. Леви-Стросс смело ставит рядом достижения эскимосов, хорошо приспособившихся к суровому климату Арктики, и Индии, создавшей непревзойденные по глубине религиозно-философские системы¹⁷. Единственное, что смущает французского ученого, это проблема застоя некоторых культур (например, аборигенов Австралии, не изменившихся в течение 6000 лет). И здесь он высказывает ряд интересных соображений:

"Никакая культура не одинока; она всегда существует в коалиции с другими культурами, и именно это позволяет ей накапливать свои достижения. Вероятность возникновения особенно долгих кумулятивных серий зависит, естественно, от широты, длительности и вариативности режима коалиции" (с. 281). "Европа в начале Ренессанса была местом встречи и смешения самых различных влияний". Напротив, культурные контакты доколумбовской Америки были несравненно беднее. И в результате она накопила меньше "образцов поведения" (с. 284). В ее развитии оказались "пробелы" (с. 282). "Организация, менее гибкая и слабо расчлененная, объясняет, по-видимому, крушение их (культур Мексики и Перу. - Г.П.) под ударами завоевателей. И решающая причина может быть найдена в том, что американская культурная коалиция была основана между партнерами, менее отличающимися друг от друга, чем в Старом Свете" (с. 282-283).

Развивая эту мысль¹⁸, Леви-Стросс приходит к интересному выводу, что способность к прогрессу - следствие "формы общения"¹⁹. "В этом смысле, можно сказать, что кумулятивная история (т.е. история накапливающихся достижений - Г.П.) - это форма истории, характерная для таких социальных суперорганизмов, которые составляют группы обществ, тогда как застойная история ... - признак неполноценного образа жизни изолированных обществ" (с. 283).

¹⁷ Lévi-Strauss C. Dynamique culturelle et valeurs, In: *Approches de la science du développement socio-économique*. P., 1971, p. 271-272.

¹⁸ Чрезвычайно нам близкую. "Культурная коалиция" - термин, который мы вполне можем принять как общее наименование для субэкумен, субэкуменальных узлов и т.п. (см. ниже).

¹⁹ *Manière d'être ensemble.*

На этом К. Лави-Стросс останавливается. Связанный принципом равноценности культур²⁰, он не хочет идти дальше, не хочет предположить, что "коалиция культур" сама по себе может стать устойчивым явлением, своего рода культурой. Если принять это предположение, то разница между "культурой" и "коалицией культур" вообще становится условной (в конце концов, каждая культура есть "форма общения"). Тогда противопоставление "культура" - "коалиция культур" уступает место лестнице уровней интеграции культуры, стадийной лестнице, отдельные ступени которой неравноценны (по крайней мере, с эволюционной точки зрения): племенной уровень интеграции выше родового, региональный выше племенного и т.д. Тогда целесообразно подойти к Индии или Китаю как "суперорганизмам", решившим загадку перехода от неустойчивой "коалиции культур" (в духе доколумбовой Америки) к устойчивой "суперкультуре" (загадку, которая перед эскимосами даже не вставала). Тогда выдвигается проблема структуры коалиции и становится ясным, что устойчивые цивилизации Старого Света (Запад, Ближний Восток, Южная Азия, Дальний Восток) - явления, требующие особого анализа; и трактовка их в одном ряду с племенными культурами эвристически нецелесообразна²¹.

4. Наличие устойчивых региональных "коалиций культур" - давно установленный факт, признанный в структуре ООН и вошедший в язык публицистики. Однако коалиция - термин, подчеркивающий скорее рыхлость и непрочность связей, чем их устойчивость. А цивилизация (термин Тойнби) - слово, прилагавшееся к слишком многим явлениям разных таксономических уровней (например, цивилизация Афин, Эллады, Средиземноморья). Поэтому мы вынуждены ввести группу новых, нескладно звучащих терминов: субэкуменальный узел, субэкумена, бисубэкумена, - обозначающих разные типы "глобальных регионов" или "коалиций культур".

Предложенные термины могут быть полностью раскрыты только в контексте. Но для первой ориентировки дадим краткие определения:

²⁰ Выдвинутым, по-видимому, в споре с расизмом и полемически заостренным.

²¹ По крайней мере, для историка; точка зрения этнолога или моралиста может быть иной. Существенно, что К. Лави-Стросс - этнолог и несколько руссоист.

1. Субэкуменальный узел – группа стран, объединенных известной общностью культуры, более или менее "суперэтнической" (общечеловечной). Примеры субэкуменальных узлов: первые, архаические центры цивилизации, вызвавшие диффузию объединяющих идей среди окружающих племен; Византия с обращенными в православие славянскими и кавказскими народами; Тибет с Монголией; Иран – и страны, в которых ощутимо влияние персидской культуры. Существует возможность трактовать как субэкуменальные узлы также некоторые современные "блоки".

2. Субэкумена – завершенная попытка наднациональной культуры, вырабатывавшая самостоятельную философию (или мировую религию, впитавшую в себя философские традиции). Самостоятельных философских традиций только три: средиземноморская, индийская и китайская. Однако субэкумены насчитываем четыре, учитывая модификацию средиземноморских традиций на Западе и Ближнем Востоке.

3. Би(суб)экумена²² – исторически сложившееся тесное единство двух субэкуменальных узлов, впоследствии давших начало двум субэкуменам. Единственный пример – Средиземноморье. Элементы биэкуменального единства есть в отношениях Индии с Ближним Востоком и Китаем. Однако здесь скорее следует говорить о биэкуменальных узлах, то завязывавшихся, то снова распадавшихся.

Не будучи исторической биэкуменой, сложившейся на основе общности культурного наследия, Индия и Китай, тем не менее, могут рассматриваться как типологическая биэкумена. Иначе говоря, по некоторым существенным характеристикам они вместе противостоят Европе и Ближнему Востоку. Например, Средиземноморье (с прилегающими к нему районами) – родина монотеистических религий; а в Индии и Китае развитие "религий спасения" (буддизма, даосизма) идет другим путем²³. Архитектурные формы и в Индии, и в Китае моделируют скорее образцы природы

²² В дальнейшем, для благозвучия, – биэкумена.

²³ Проблема внутреннего сходства между И-цзин, даосизмом, конфуцианством и буддизмом разрабатывается сейчас Т.П. Григорьевой.

(дерево, холм), а в Средиземноморье – геометрические фигуры (пирамиды, прямоугольники, цилиндры). На территории Индии, где индустская архитектура столкнулась с прекрасной геометрией мечетей, контраст бросается в глаза²⁴. Менее заметно (но существенно), что и в Индии, и в Китае обладать знанием (особенно священным) – более почетно, чем владеть мечом. Еще Герцен заметил, что все императоры, кроме китайского, носят военный мундир ...

Каждая субэкумена и биэкумена может рассматриваться как социальный организм, со своими особенностями социальной стратификации, иерархии статусов, формы и иерархии символов реальности и т.п. По нашему мнению, Маркс подходил именно к этой проблеме, когда говорил (во множественном числе) об азиатских способах производства. Автор – не экономист и не в силах заняться анализом менявшегося социально-экономического строя нескольких великих цивилизаций. Однако ниже будет сделана попытка привести несколько примеров связи "восточно-го неба" с "восточной землей".

5. Первое кругосветное путешествие было совершено в XVI в. Транспортные связи, охватившие весь земной шар, стали всеобъемлющими, прочными и надежными еще позже (примерно к XIX в.). А единство мировой культуры, формирующееся в этих связях, до сих пор остается делом будущего.

Однако уже во II тысячелетии до н.э. монархи называли себя царями четырех сторон света; и уже в I тысячелетии до н.э. возникают мировые религии, обращенные к каждому человеку, без различия рода и племени. Практически грады земные и грады божьи не выходят за рамки глобального региона (в лучшем случае – двух тесно связанных соседних регионов, как в античном Средиземноморье). Но в сознании пророков, мыслителей, законодателей действительно жила идея мировой цивилизации, и в Китае Конфуция, в Индии Ашоки, в древней Иудее, Греции

²⁴ В одном из своих выступлений (в редакции журнала "Декоративное искусство", 1972) Л.Н. Гумилев приводил различие церкви, мечети и пагоды как бросающийся в глаза пример этнической определенности искусства. Однако бросается в глаза, что и мечеть, и церковь "суперэтничны": это примета не этноса (персов или арабов, испанцев или французов), а глобального региона, субэкумены. И так во всем, вплоть до орнамента. Субэкуменальное господствует над этническим.

и Риме действительно складывались символы, принципы и политически-правовые системы, легшие в основу мирового общения. В конечном счете, когда Средиземноморье раскололось на христианский мир и мир ислама, возникли четыре варианта, четыре проекта "единого человеческого общежития", четыре способа подчинять племенное и национальное общечеловеческому. Возникли четыре субэкумены, каждая из которых в принципе общечеловечна, суперэтнична, накладывается на различия народных культур и подчиняет их себе — и в то же время сама, по отношению к другим субэкуменам, является индивидуальной культурой.

Каждая субэкумена (скажем об этом снова) — это социальный организм, в котором символы должного и практически существующие отношения (семейные, политические, экономические) связаны друг с другом и до какой-то степени поддерживают друг друга. Исчезновение буддизма в Индии и отступление его в Китае (во 2-м тысячелетии н.э.) можно объяснить тем, что буддизм не сумел ни изменить существовавших форм семьи, общины, касты, ни приспособиться к ним так, как это сделали соперничающие учения (конфуцианство и вичнуизм). Победили религии, прямо ориентировавшиеся на этику большой семьи и получившие поддержку в деревне, где община и большая семья были решающими условиями производства²⁵. Иногда можно указать на прямую связь между системами ценностей субэкумены и ее экономической практикой. Так, сравнительно высокая оценка достоинства крестьянского труда в Китае связана с периодическим возвращением земли тем, кто ее обрабатывает (при "смене мандата" и великих реформах). Напротив, в Индии юридическое лицо, облагаемое поземельным налогом обычно земли не обрабатывало. Все попытки мусульманских, а потом английских администраторов изменить этот порядок разбились о ценностные представления индуизма, заставлявшие избегать нечистого труда.

Как правило, связи между принципами и практикой несравненно сложнее. Но так или иначе, они сплетаются в прочную, почти нерушимую сеть. То, что истина в исламе мыслится как

²⁵ Ср. нашу статью "О причинах упадка буддизма в средневековой Индии" (подготовлено к печати).

закон, слово, продиктованное Аллахом (Коран), — органически связано со всей политически правовой структурой халифата. Главными причинами расколов в исламе были несогласия в толковании государственного закона (о передаче власти халифа) и более частных законов. Напротив, в христианстве закон расценивается ниже благодати и целостность истины выражена только в личности Христа. Поэтому расхождения в каноническом праве никогда не вели к образованию сект. Христиане проклинали друг друга по другой причине, — из-за разного понимания структуры божественной личности. Византия предпочла погибнуть, чем допустить, что Святой Дух истекает из Сына, а не только из Отца. На фоне этого ислам кажется рациональным. Но, с другой стороны, личностное начало в христианстве охраняло (в преображенной форме) традиции античной свободы и было почвой, на которой сделала первые шаги свободная личность Нового времени; а законничество ислама поддерживало централизованную теократию.

Далее, Средиземноморье в целом противостоит Дальнему Востоку как культура высказанной истины, в противоположность невысказанной, принципиально невыразимой. Хотя пути Бога неисповедимы, Коран в исламе и Христос в христианстве суть высказанный абсолют. Напротив, Будда хранит "благородное молчание" о величайших тайнах бытия, Лао-цзы восклицает: "О неясное! О туманное!" Индуистская Индия, с ее равновесием высказанных и невысказанных, личных и безличных форм священного, стоит здесь, видимо, посредине. В некоторых аспектах она ближе к Средиземноморью, в других — к Дальнему Востоку.

С туманностью символов абсолюта связан лаконизм языка дальневосточного искусства, предпочитающего намек развернутому высказыванию, и отсутствие эротической метафоры в священных книгах. Дао настолько безлично, что невозможно любить его, как Суламифь любила Соломона и Суфий — Аллаха. Подобием Дао является скорее пейзаж. И пейзаж, как самостоятельный жанр, складывается на Дальнем Востоке гораздо раньше, чем в Европе (причем в совершенно иной функции: сунские пейзажи — своего рода иконы тумана)²⁶.

²⁶ Ср. работу Е.В. Завадской В.М. Алексеев о философско-эстетическом ареале слова. — В сб.: Литература и культура Китая. М., 1972.

Отсутствие эротической метафоры на вершинах культуры определенным образом связано со строем китайской семьи и наложило глубокий отпечаток на реальную жизнь чувств. Никакая священная книга не разрешала китайцам "оставить отца своего и мать свою и прилепиться к жене своей, и стать одной плотью" (Бытие, 2, 24). Любовь ассоциируется не со свободой (выбора партнера), а с долгом (к родителям, братьям и сестрам). Оставить отца и мать китаец не в праве ни при каких условиях. Во всяком случае, культура этого не санкционирует. Нет "Песни песней", нет "Гитаговинды", нет безграничного царства любовного воображения, в котором личность компенсирует себя за практические ограничения в семье. Безумие любви не возведено поэзией на пьедестал, не уравновесило царства рассудка и не завоевало в самой практической жизни широкой области запрещенного, но воспетого, как грех Франчески да Римини. Женщина, униженная в быту, даже в поэзии не сливается с божеством, и ни один китайский император не построил Тадж Махал. Поэты предпочитали воспевать дружбу (единственную сферу общения, в которой китаец оставался свободным) и седые волосы (признак возраста, позволявшего уйти со службы). А в итоге — не было дополнительного импульса для перехода от большой семьи к малой и расширенные родственные связи затрудняют современное развитие.

Далее, туманность символов абсолюта помешала (и в Китае, и в Индии) развитию конфликта между религией и философией, обостренного в Средиземноморье еще и этнической разнородностью религиозных учений (созданных семитами), греческой философии и римского права. В Индии и Китае нет самого различия терминов "философия" и "богословие". Невозможно помыслить об "опровержении философии" (аль Газали); но зато нет и "Опровержения опровержения" Ибн Рушда, взорвавшего средневековую схоластику. Философия не низводилась до роли "служанки богословия" (Фома Аквинский) — и не восставала против своей роли. В неразвитом единстве культуры наука не подвергалась погромам, но зато несравненно меньшими были ее шансы на высвобождение из симбиоза с религией и превращение в самостоятельную общественную силу.

С характером представлений о высшей истине связан и характер верховного государственного авторитета. Халиф, захва-

тив власть, становится имамом (духовным руководителем), но с обязательным условием исповедовать и защищать то, что написано в Коране. Напротив, китайский император обладал непосредственным мандатом Неба — безграничного, превосходящего всякое писание, и мог оказывать поддержку любому учению (или, если ему это было угодно, казнить буддийских монахов десятками тысяч; и никакая инстанция не могла приговорить его за это к бичеванию, как Генриха II Плантагенета).

Уникальной особенностью Запада был раскол высших авторитетов и борьба между императором и папой (единственная слабая аналогия на Востоке — противостояние императора сёгуну в Японии). Исторически сложившаяся неупорядоченность, вдохновленная учением Августина о двух градах, очень облегчила положение реальных средневековых городов, боровшихся за независимость от феодалов, и помогла рождению ранних форм нового, буржуазного общества.

В известной связи с ценностными представлениями находится и структура отношений между субэкуменой и этническими коллективами, оказавшимися в ее сфере. Эти отношения каждый раз свои, неповторимо особые. Коротко говоря, китайский способ устройства Поднебесной оставляет этнические различия медленно распадаться в простонародье, связывая грамотных единой иероглифической культурой, независимой от живого языка. Этническое мыслится здесь как варварское, лишенное всякой ценности. Индийский способ интерпретирует этнические различия как субэтнические, как аспекты единой религиозно-кастовой системы, ничего не отвергающей, но все подчиняющей своей запутанной иерархии²⁷. Средневековый ислам первоначально предполагал не только единую религиозно-правовую и политическую постройку, халифат, но и арабизацию; однако иранцы сумели вырваться из нее, турки не подчинились, и на развалинах халифата возникли соперничающие полиэтнические империи, каждая из которых претендует на ортодоксию и универсальность. Наконец, средневековый христианский Запад ограничивается религиозной связью и единым языком церкви, предоставляя этническое развитие стихии, из которой, на пороге Нового времени,

²⁷ Как показали анкетные опросы, современные индийцы до сих пор путают национальность (например, бенгальскую) с джати (кастой).

рождаются современные нации, связанные общностью светской культуры, традициями Возрождения, классицизма, Просвещения и т.п., но каждая со своим языком, со своим государством, со своим патриотизмом.

Общая черта у всех субэкумен одна: открытость входа, способность принять в свою систему любую группу, которая (в свою очередь) примет их основные ценности и символы, подчинится их "правилам приема" (отказ от язычества — в мире христианства и ислама; признание кастовой иерархии — в Индии; конфуцианская образованность — на Дальнем Востоке).

6. Племя могло усыновить чужака, и древний Египет, в известном смысле, усыновил Иосифа. Но диффузия культуры в племенном и раннеисторическом обществе заторможена. Для племени известная закрытость была элементарным условием существования. В дописьменном быту нет эталона поведения, отличного от самого поведения. Нет принципов, занесенных в книгу, хранимых независимо от слабых людей. Дух племени можно усвоить, только войдя в его живую жизнь, став членом племени и шаг за шагом проходя через обряды, в которых мудрость старцев передается вместе с должным (трепетным) отношением к ней. Поэтому принимать в племя можно было только поодиночке или небольшими группами. Поэтому непосвященных ни в коем случае нельзя было допускать в святая святых. И обмен информацией между племенами (даже жившими в теснейшем соседстве) необходимо ограничивался профанической областью, не затрагивая племенной "идеологии". Новое входило при этом в жизнь, если можно так сказать, с черного хода, и только постепенно, шаг за шагом накладывало отпечаток на ценности и установки.

Для сложившихся цивилизаций закрытость перестала быть необходимостью. Мудрость их была записана, отделилась от общества в книгу, приобрела обобщенную, логически организованную форму, убеждавшую без помощи там-тама и способную убедить каждого. Но, во-первых, эта универсальная форма не сразу родилась; во-вторых, страх перед непосвященными еще долго держался; и к нему надо прибавить высокомерное презрение к варварам, слишком низким, чтобы стоило их посвящать и учить. Огромный разрыв между первыми цивилизациями и окружающими племенами вызвал своего рода обострение "этноцентризма", даже сравнительно с племенным уровнем. С одной стороны, это

этноцентризм племен, испытывавших по отношению к цивилизациям сложный комплекс неполноценности (перед материальным превосходством "Вавилонской блудницы") и отвращения (к ее нравам, к распаду племенной солидарности в классовом обществе). Из этого комплекса, собственно, и выросло варварство, стремление разрушить растленную цивилизацию, вандализм. С другой стороны, — этноцентризм "развитых", сознание своего неизмеримого превосходства, вплоть до отказа признавать варваров людьми. Понадобились тысячелетия, чтобы возникла идея о просветительной миссии цивилизации. У древних египтян, считавших своих соседей потомками дьяволов, этой идеи (во всяком случае, до Нового царства) нет; не было ее, вероятно, у индусов; но в конфуцианском Китае она уже есть и вошла в дипломатический словарь Сына Неба (повелевавшего своим вассалам править, почитая принцип гуманности).

Наконец, совсем поздно (и прежде всего у бывших варваров) складывается идея, что не грех и самим поучиться, что достоинство (а не порок) цивилизации — открытость к чужому. Мэн-цзы этого еще не понимал (не мог понять, вследствие оторванности Китая от основного центра культурного обмена, от Средиземноморья, вследствие географической изоляции Поднебесной). "Бывает, — писал он, — что варвары учатся у цивилизованных людей; но не бывает, чтобы цивилизованные люди учились у варваров".

Рецидивы этнического высокомерия встречались и в средние века (например, в Византии) и даже в Европе Нового времени (прежде всего в Испании; Джансен и Стоун сравнивают в этом отношении Японию и Англию — не в пользу последней)²⁸. Каждый раз эта болезнь приводит к отставанию, часто к гибели. Высокомерный этноцентризм — одна из важнейших причин гибели первых цивилизаций.

То, что цивилизация Индии и Китая не разделили общей судьбы, нуждается в особом объяснении. По-видимому, существенно, что исторический Китай и историческая Индия — системы, в сущности говоря, дочерние (хотя и очень старые). Они опираются на опыт двух столкнувшихся традиций (иньской — "злого

²⁸ Jansen N.B. a. Stone L. Education and modernization in Japan and England. — "Comparative studies in society and history", The Hague, Vol. 9, N 2.

неба" и чжоуской – "доброго неба", протоиндийской и арийской). Эта "разность этнических потенциалов" была не так велика, как в античном Средиземноморье, но все же достаточно для накопления необходимого запаса стереотипов, о котором говорит Леви-Стросс, и для возникновения универсальных религиозно-философских принципов. Цивилизации Индии и Китая однородны и автохтонны относительно (сравнительно с Западом); но они не однородны и не автохтонны сравнительно с Древним Египтом. Они оказались достаточно всеобщими, чтобы создать религиозные, философские, эстетические основы субэкумены.

Субэкумены могут быть более или менее универсальны, более или менее открыты к чужому. Но они все обладают одним свойством: покорять вторгшихся варваров и превращать в носителей своих принципов и ценностей. Так венгры, вторгшись в Европу, стали западным народом; монголы и турки, вторгшись на Ближний Восток, стали носителями ислама; многочисленные племена, вторгшиеся в Китай, становились китайцами; а в Индии – образовывали новые индийские касты.

Универсальный характер культуры может быть основой самосохранения не только субэкумен, но и отдельных наций. Например, персы, разбитые, покоренные и исламизированные арабами, сперва вынуждены были выучивать арабский язык и выдвигаться как арабские поэты и ученые; затем возникла новоперсидская поэзия – и завоевала культурную гегемонию в значительной части Востока; наконец, турецкий религиозно-племенной союз кызылбашей, захватив Иран, сделал персидский язык государственным, и т.о., в конце концов, суверенитет страны был восстановлен без единого выигранного персами сражения; а южный Азербайджан, из которого кызылбаши происходили, стал персидской провинцией. Персидские традиции высокой культуры воссоздали здесь систему, которую "пассионарность" кызылбашей только привела в движение, как вода – мельничное колесо.

Все это довольно похоже на китайско-маньчжурские отношения. Но есть и разница.

Особенностью субэкумен является то, что традиции культуры не совпадают в них (хотя бы отчасти) с народной культурой. Скорее наоборот: уровень культуры субэкумены – это уровень, если можно так сказать, сверхнародный; уровень запи-

санный в иероглифах или в средневековой латыни, или в арабско-персидской литературе Ближнего Востока, формирующей сознание образованного турка. Он опирается на философскую мысль мудрецов и религиозное вдохновение пророков. В отдельных случаях влияние его оказывается ничтожным, и никто не способен помешать Чингиз-хану завоевать полмира. Но будущее смыкается с прошлым, и внуки Темучина становятся в Китае буддистами, на Ближнем Востоке — мусульманами. Завоевания, не приносящие с собой новых символов единства (как ислам), рассыпаются в прах, и китайцы считают основателем династии Чжоу не У-вана, завоевателя царства Инь, а его отца Вэнь-вана, легендарного основателя чжоуской культуры. Ведущие мыслители Китая всегда считали духовную связь решающей, а политическую — только вспомогательной для единства и благоденствия Поднебесной.

С этой точки зрения можно пересмотреть и персидский пример. Доисламский Иран — самостоятельный субэкуменальный узел, боровшийся с Восточноримской империей за право стать центром субэкумены. Носители его культуры не были провинциально ограничены, как в Сирии или Египте, и арабский ислам встретил в них достойных соперников. Внешним образом они ему подчинились; внутренне они остались непокоренными и нашли новое выражение в терминах самого ислама, повернув его по-своему. Сирийцы и копты, замкнувшиеся в рамках религиозных общин (по замыслу вселенских, но к VII в. совершенно провинциальных), шаг за шагом отступали перед всемирным пафосом ислама, и в конце концов арабизировались; персы, "нырнувшие" в ислам, "вынырнули" в шиизм (отвергнутом большинством арабов) и в новоперсидской культуре. Субэкуменальный уровень мысли и чувства, выраженный в арабском исламе, мог быть уравновешен только способностью жить и мыслить в формах, в масштабах, не уступавших по своему вселенскому размаху. Властители мира могли подавить и разрушить любую местную культуру, лепившуюся вокруг местного культа, но субэкуменальная культура почти всегда сильнее их.

х

х

х

7. Узловые моменты движения от субэкуменальных узлов к субэкуменам и бизкумене можно свести к трем фразам (своего рода лозунгам, девизам):

1) не хотим ни учить, ни учиться, хотя практически не-хотя учим (в схеме:

цивилизация — — —> варвары);

2) готовы учить, но учиться нам не у кого (в схеме: дочерние цивилизации — цивилизация —> варвары);

3) готовы учить и учиться (в схеме:

цивилизация \rightleftharpoons цивилизация).

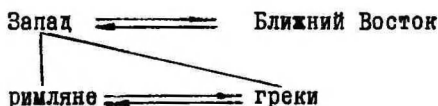
На основе модели (2) сложились индийская и китайская субэкумены; на основе модели (3) — средиземноморская бизкумена и в особенности ее западная часть — древний и средневековый Запад.

В Индии и Китае ядром субэкумены была цивилизация, построенная на обломках своей предшественницы, но далее не встречавшая могущественных духовных соперников и постепенно, шаг за шагом, распространившаяся на огромное пространство (индийский подконтинент, долины Хуанхэ и Янцзы). Этническое и глобальное здесь до конца не отделились друг от друга. Господствующий этнос совпадает с ядром субэкумены. Самостоятельные, не ассимилированные дочерние культуры располагаются (как и в Средиземноморье) на полуостровах и островах; но их удельный вес, сравнительно с физически и духовно гигантским ядром, невелик; они разбросаны и не сливались в единый мир, подобный средиземноморскому Западу. Единое гигантское ядро господствует над периферией и монизм системы подчеркивается слабостью бизкуменальных связей (единственный крупный пример противоположного — распространение буддизма из Индии в Китай). Динамические возможности дочерних культур (таких как Япония) остаются здесь не раскрытыми вплоть до Нового времени.

Напротив, в Средиземноморье становление бизкумены обогатило становление субэкумен, предшествовало им и наложило на них свой динамический отпечаток. Великие цивилизации архаической древности оказались здесь в тесном соседстве (в пространстве между восточным побережьем Средиземного моря и Месопотамией), и вопреки этноцентризму, объективно сложилось

их общее поле, общая периферия. Попадая в поле одной цивилизации, племена легко подчинялись, ассимилировались. Попадая в общее поле, они оказывались под перекрестным огнем разных потоков символов и тяготели не к ассимиляции, а к формированию самостоятельных новых цивилизаций. Финикийские и греческие города-государства колонизовали западное и северное Средиземноморье, подтолкнули развитие местных племен (Рим) и создали новую, западную субкультуру, обладавшую важным преимуществом: свободой от пережитков архаики (такой же важной, как свобода США от пережитков феодализма). Все цивилизации, вошедшие в новый древний мир (финикийская, греческая, римская) были ученические, знавшие о существовании своих более древних учителей и поэтому менее замкнутые в своем этноцентризме (ср. Китай-Япония, Индия-Индонезия)²⁹; и между ними сравнительно легко устанавливались отношения диалога.

Диалог начинается в рамках всех дочерних цивилизаций как внутренний разговор автохтонных (или давно заимствованных) культурных начал с недавно приобретенными. Возникает (как мы видим в Японии) постоянный интерес к чужому и противоборствующее ему "почвенное" течение. Но только в новом древнем Средиземноморье впервые сложились условия для перехода к внешнему диалогу, к взаимному сравнению цивилизаций. "Сравнительные жизнеописания" Плутарха — книга, одинаково охотно читавшаяся и греками, и римлянами. Ничего подобного не было в традиционном Китае и в Индии (по крайней мере до эпохи Акбара). Таким образом, в Средиземноморье уже в древности сложился многосторонний диалог.



"Полифония" была усилена возникновением двух новых, специфически средиземноморских явлений: диаспоры (еврейской, армянской, несторианской) и церкви. Диаспора связывала христианский мир с миром ислама или (несториане) Ближний Восток со степями Средней Азии, с Китаем, играла роль посредника в

²⁹ Дочерняя цивилизация может, однако, забыть о своем ученичестве, как арийцы Индии, китайцы и византийцы.

обмене товаров и в обмене идей, роль переводчика. А церковь — первое в своем роде международное учреждение, противостоявшее всем государствам, — создала рамки для развития независимых и в то же время взаимозависимых местных культур. В этой обстановке, достаточно дифференцированной, достаточно открытой для чужого и нового, возникла сперва культура городов-государств (Флоренция, Венеция и пр.); а затем, после ее крушения — культура буржуазных наций.

Таким образом, сложилась новая форма "коалиции культур", многонациональная. Мы не беремся дать полное определение нации. Однако хочется подчеркнуть, что нация немыслима вне системы наций. Изолированная культура (Тибет) или культура, поглощающая своих соседей (Китай) не суть нации. Нация — это узел связи в международной системе многонационального общения. И формирование наций немыслимо без одновременного формирования системы их взаимоотношений (процесс, который можно наблюдать и в современном афроазиатском мире).

Рождение системы наций вывело Запад из-под власти засто-
я, на долгие века сковывавшего великие цивилизации прошлого. Отдельные европейские нации могли приходить в упадок (Испания, Германия, Италия ХУП-ХУШ вв.). Но развитие Европы в целом, шедшее несколькими параллельными путями, не знало остановок. Именно этот процесс, начавшийся в ХУП в., получил название "модернизации", и он связан с переходом старых, архаических форм "коалиций культур" к новой, современной форме национальной жизни и межнационального общения.

Однако этот переход связан с огромной трудностью. Само-
бытность становящихся ("новых") наций Азии и Африки тесно связана со старой, донациональной формой общения этнических единиц, иначе говоря — со старыми субэкуменами. Полное разрушение старых глобальных регионов и вступление во всемирное сообщество на правах отдельной нации — односторонне запад-
ническое решение, и подавляющее большинство афроазиатских наций отвергает его. Для развития своих местных традиций (пре-
вращающихся в национальные) они нуждаются в сохранении, вос-
становлении и развитии известных "паннациональных" связей. Поэтому идея региональной консолидации для борьбы с Западом увлекает современный афроазиатский мир так же, как русских

славянофилов увлекала идея панславизма³⁰.

Нельзя расценивать это как простое ретроградство. В установках на региональную культурную общность много беспочвенного, много цеплянья за архаические формы жизни, размываемые модернизацией. Но есть и свое "рациональное зерно". То, что сейчас называют мировой культурой, — скорее перспектива, чем реальность. Отчасти это безликий поток суррогатов, изготовленных для массового обихода. По отношению к нему, борьба за местную и региональную культуру есть борьба за культуру вообще. Отчасти же мировая культура остается культурой, но культурой западной, европейской, и невозможно ожидать, что индийцы, китайцы, народы Ближнего Востока безоговорочно примут ее; по крайней мере, до тех пор, пока западная культура не расширится и не вовлечет в свою орбиту основные ценности культур Востока.

Запад³¹ не раз учился у Востока, и многие типично "западные" черты пришли с Востока (начиная с христианства, кончая индийскими цифрами). Быть может, современная культура модернизированных стран сумеет усвоить и другие достижения культур Востока, придав им "всеобщую", мировую форму. Это было бы естественным продолжением традиций Эллады, неоднократно впитывавшей в себя мудрость Египта и Вавилона, и других подобных эпизодов в истории Средиземноморья.

Некоторые сдвиги в нужном направлении происходят; но они совершенно незначительны, сравнительно с огромностью задачи, и заглушаются грохотом стереотипов псевдокультуры, выбрасываемых с конвейеров прессы, радио и телевидения. Задача остается нерешенной, и ни одна великая нация (в том числе и нация Советского Союза) не сможет пройти мимо нее. Проблема закрытости и неподатливости восточных культур (или если говорить точнее, ядер старых субэкумен³²) — не только "их" проблема. Это, может быть, прежде всего наша проблема, проблема нашей собственной "закрытости" к Востоку. Нам самим надо показать пример выхода за рамки этноцентризма, пример внимания и чуткости к ценностям незападных субэкумен.

³⁰ Этот комплекс ощущим и в нынешней Японии, и он сказывается на ее отношениях с Китаем.

³¹ В рамках которого мы здесь рассматриваем и Россию.

³² Ибо Япония, Вьетнам, Корея достаточно динамичны.

Подлинная мировая культура еще должна быть создана, и она не может быть создана так быстро, как прием новых членов в ООН. Она немислима без долгого и разностороннего диалога глобальных регионов, без взаимного оплодотворения ценностей Востока и Запада, без выработки общего языка. От того, насколько быстро сложится этот язык, зависит, в значительной степени, и будущее китайской культуры, и ее развитие в сторону открытости к чужому и новому.

THEORY OF SUBECUMENICS AND PROBLEM OF THE PECULARITY OF EASTERN CULTURES

G. Pomeranz

S u m m a r y

This article deals with steady knots of interethnic relations, made up in the course of historical development: the subecumenical knot, the subecumena, the biēcumenical knot, the biēcumena. The subecumena roughly corresponds to "cultural world" (Christian world, Muslim world, the South Asian world of Hinduism and Buddhism, the Far Eastern world of Confucianism and Buddhism). This was a project of global unity, based on ideas and symbols, theoretically common to all mankind, but practically accomplished within the bounds of some large region (near to the bounds of great empires of the past). Each subecumena is a superethnic culture, superimposed of the distinct folk and national cultures. But in the same time, in relations to the other subecumenas, it remains an individual culture with the specific symbols of the Being as a whole, specific modes of analyzing the world of facts, with special structure of authority, with a family type of its own, personality-group relations of its own etc. The very structure of relations between the subecumena and ethnic bodies, which happen to be included into its sphere, is also a pe-

culiar one. In China the ethnic distinctions are left to slowly disintegration among the lower stratas, while literate people are bound together by means of common hieroglyphic culture. India regards ethnic distinctions as different aspects of one religion - caste system, which rejects nothing, but subjects everything to its complicated hierarchy. The medieval Islam was a theocracy with predominating Arabic language and culture; but the disintegration of Caliphate gave rise to several empires, within which a kind of a noninstitutionalized cultural dialogue began. It is only in the West, where after 2000 years development there arose the association of nations, whose relation to each other in their cultural dialogue are those of mutual equality. For a number of eastern countries such development is still to come.

From historical point of view the subecumenas are preceded and followed by subecumenal knots (a unity of one teaching and 1-2-3 learning civilizations, for example Tibet and Mongolia).

Subecumenas can have relations with each other, thus forming biēcumenal knots (India - China at the time of spreading Buddhism, Middle East - India at the time of Islamic expansion). Besides, there is Mediterranean area, where a steady biēcumena had been formed and since ancient times a constant intercourse and exchange of information (between Middle East and West) is going on.

Nowadays the subecumenas have stopped being semi-isolated (as they used to be due to ancient and medieval kind of transport) and joined the general struggle for hegemony in the technically (but not culturally) formed global ecumena. Hence the strength of pannational movements (which are not to be mixed up with national ones).

К ВОПРОСУ О ЛОГИКЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ

А. П о р к (Тарту)

Вопрос о логической и методологической сущности нарративного описания¹ и повествования часто редуцируется к вопросу о возможных вариантах соотношений двух предложений, которые описывают какую-нибудь реальную историческую ситуацию. Ниже дается одна из возможных интерпретаций проблемы "двух предложений". На наш взгляд, подобная постановка и решение вопроса открывает еще одну возможность гносеологического, методологического и логического анализа как восточной, так и западной историографии.

1) Итак, мы имеем исторический текст, являющийся описанием какого-нибудь общественного явления. Неважно, является ли это исследованием Сыма-Цяня, Геродота, Ранке или какого-нибудь современного историка. На данном абстрактном уровне логического обобщения мы не учитываем огромного содержательного и мировоззренческого различия между историками, имеющего в более конкретном плане немаловажное значение.

Пусть в тексте есть два предложения, приписывающие явлениям некие свойства. "Например, в 750 году были разбиты войска халифа Мервана Второго". "Халиф Мерван Второй бежал в Сирию".

Или:

"Положение крестоносцев Иерусалима ухудшалось после побед Нур-ад-Дина".

"Среди эмиров Нур-ад-Дина были курды Ширкух и Айюб".

На первом уровне обобщения могут быть допущены и предложения совершенно мистического или формального содержания. Например, требованиям первого уровня соответствуют чисто религиозные или мифологические исторические тексты:

¹ С. W.H. Dray, *Explanatory Narrative in History*, - "The Philosophical Quarterly", 1954, vol. 4, No.14; W.H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in Historiography*, - "History and Theory", 1971, vol. 10, No.2; A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge UP, 1965; M. White, *Foundations of Historical Knowledge* N.Y., 1965.

"Гильгамеш прекрасен среди героев.

Эпиду величав среди мужей!"

(Поэма о Гильгамеше)

2) Предложения предыдущих примеров можно все интерпретировать как имеющие форму "X имеет P". Условимся, что наши два предложения имеют логическую форму:

(1) X имеет P^I

(2) Y имеет P^2 ,

где X и Y обозначают общественные явления, а P^I и P^2 - свойства, признаки, состояния, связи этих X и Y.

Далее вводим дихотомию "объективные явления - субъективные явления". Под объективными явлениями в данном контексте мы понимаем объективно вне и независимо от нашего сознания существующие вещи, под субъективными же - построения человеческого сознания, его мысли и переживания. Впрочем, понятия объективного и субъективного и без определений понятны в марксистской философии. Из класса субъективных явлений мы выделяем класс явлений, являющихся продуктами человеческого сознания, которые могут быть воплощены в словесную или иную знаковую форму, но которые не отражают объективную реальность. В свой анализ мы не будем включать предложения, в которых X и Y обозначают подобные явления. Иными словами, мы не включаем в число анализируемых явлений мифологические, фантастические и другие вымышленные явления, хотя последние имеют, конечно, свои объективные социальные причины. Например, мы не рассматриваем предложения типа: "Гильгамеш прекрасен среди героев", но мы вполне можем рассматривать предложения типа: "древние вавилоняне писали, что Гильгамеш прекрасен среди героев". В последнем предложении X - вполне реальные исторические личности - вавилоняне. Мы также исключаем предложения типа: "системой является организованное сложное целое" и "все металлы - электропроводны", но включаем предложения типа: "кибернетик Каст думает, что системой является организованное сложное целое" и т.д. Короче говоря, предметом нашего анализа в исторических текстах являются только те предложения указанной формы, которые описывают вполне конкретные общественные явления. Из данного определе-

ния следует, что мы не будем рассматривать также высказывания об общих законах развития общества (например, основные положения исторического материализма). Предметом нашего анализа являются высказывания о конкретных сражениях, государствах, исторических деятелях и т.д.

Столь подробное объяснение оказалось необходимым, поскольку наше определение остается все же ориентировочным. Мы не можем точно указать границу между "вполне конкретными историческими явлениями", "неконкретными историческими явлениями" и прочими явлениями. Самое точное определение — перечень всех указанных явлений. Но это неосуществимая задача. Можно также сказать, что прежде всего речь будет идти о предложениях, описывающих явления, имеющих пространственно-временные границы в истории общества, принадлежащих к определенной эпохе, но не относящихся к истории человечества вообще.

3) Далее, разделим все случаи с указанными двумя предложениями снова на две группы. В первом случае, с нашей точки зрения, можно сказать "У имеет P^2 , потому что Х имеет (или имел) P^1 ", во втором же случае так сказать нельзя. Следует подчеркнуть, что здесь речь идет о позиции интерпретатора, а не о позиции автора предложений "Х имеет P^1 " и "У имеет P^2 ". Например, если Геродот думал, что "У имеет P^2 , потому что Х имеет P^1 ", а согласно нашим представлениям и знаниям о сущности исторического процесса этого сказать нельзя, то мы не будем включать указанный случай в определенный нами класс. Речь здесь идет все время об анализе с точки зрения современной марксистской исторической науки. Если же мы будем учитывать также все донаучные и ненаучные представления, то схема анализа будет гораздо сложнее, и это выйдет за рамки настоящей статьи.

В исторической науке нет строгого определения правил использования понятия "потому что". Обычно понятие "потому что" употребляют в том случае, если одно явление представляет собой условие возникновения другого. Нет необходимости, чтобы при допустимости предложения " P^2 потому что P^1 " P^1 являлось бы причиной P^2 . Участники спора об историческом объяснении не всегда учитывают данное положение.

Например, допустим, что в тексте имеются два предложе-

ния:

"Монгольский полководец Эсен добивался титула хана".

"Эсен начал войну против Дайсун-хана".

Тогда мы вполне можем заключить: "Эсен начал войну, потому что хотел стать ханом". Но причины междоусобных войн коренятся, конечно, глубже - в социальной и экономической сущности феодализма. С другой стороны, нельзя сказать, что любые условия удовлетворяют требованиям вывода "У имеет P^2 ", потому что Х имел P^I ". Например:

"Японией правили представители династии Ли".

"В 1419 году была ликвидирована база японских пиратов на острове Цусима".

Ликвидация базы на острове Цусима была произведена в условиях правления династии Ли. Однако нельзя сказать, что это было сделано, потому что Японией правили представители династии Ли. Понятие "потому что", видимо, требует, чтобы условия были или необходимыми, или же достаточно значительными для исследуемых событий. Как мы уже сказали, здесь идет речь о более-менее конкретных исторических явлениях. Нет смысла например, говорить, что база пиратов на острове Цусима была ликвидирована, потому что солнце освещает Землю, хотя нормальное положение в солнечной системе является, конечно, необходимым условием человеческой цивилизации в её настоящих и прошлых формах. Но определение роли каждого условия как раз и является уже проблемой конкретной исторической науки. Методология может дать только скелет рассуждения, а не уточнять конкретные факты.

4) Теперь снова разделим предложения на две группы. Допустим, что в тексте имеются предложения "Х имеет P^I " и "У имеет P^2 " и что мы сделаем из них вывод: "У имеет P^2 ", потому что Х имеет P^I ". В первом случае мы можем дополнительно ещё сформулировать предложение "Всегда, если в данной пространственно-временной ситуации Х имеет P^I , то У имеет P^2 ". Во втором же случае мы такого дополнительного предложения сформулировать не можем. Конкретного решения для всех случаев опять-таки невозможно дать в рамках методологии.

Например, допустим, что у нас имеются два предложения:

"Гражданский чиновник И.И. получил в 1730 году звание коллежского асессора".

"И.И. получил наследственные права дворянина".

Если речь идет о России, регулируемой "Табелью о рангах" Петра I, то правильнее сказать: "И.И. получил наследственные права дворянина, потому что получил звание коллежского асессора" или же: "Когда гражданский чиновник получает звание коллежского асессора, то он приобретает наследственные права дворянина". Часто предложение: "Всегда, если X имеет P^I , то Y имеет P^2 " носит гипотетический или вероятностный характер. Называть ли обобщение законом — дело конвенции об определении понятия закона. Но нам кажется, что его можно просто называть обобщением или генерализацией, поскольку под законом целесообразнее понимать всеобщие связи и в историческом процессе (законы исторического материализма).

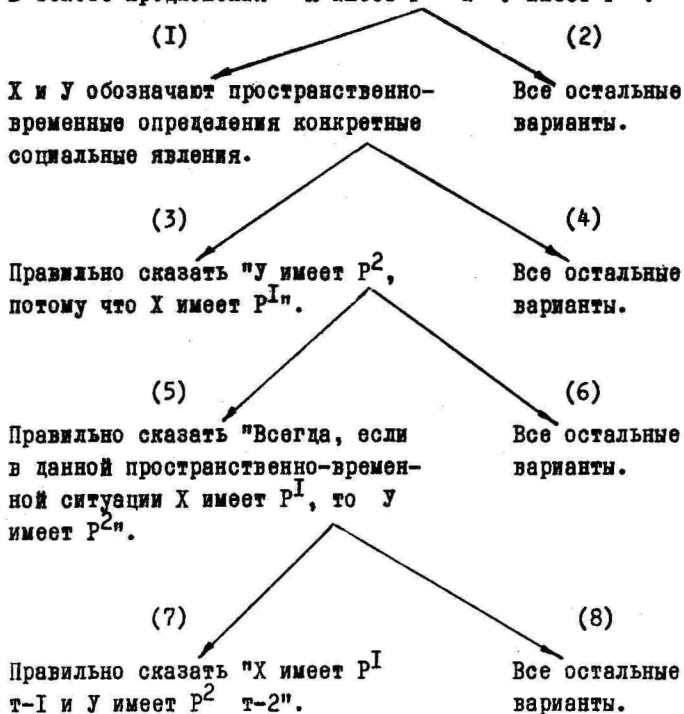
5) Продолжим анализ по линии дальнейшей конкретизации данной ситуации. Если у нас выполнены требования о двух предложениях, а также требования о возможности формулирования предложения с понятием "потому что" и обобщениями, то мы можем еще более специфицировать наши требования. Допустим дополнительно, что X имел P^I раньше, чем Y имел P^2 . Например, раньше начался экономический кризис, который послужил толчком к выступлениям рабочих. С другой стороны, мы можем сказать, что потопление вражеского корабля является всегда достаточным условием в пользу того факта, что этот корабль был когда-то построен, но акт построения корабля (P^2) совершился раньше, чем акт потопления (P^I). Конечно, мы здесь приводим только лишь ориентировочные примеры, без достаточного учета отдельных нюансов (напр., в данной ситуации вряд ли имеет смысл говорить: "Корабль был построен, потому что его утопят"). В данном разделе нас интересует только возможность выделения предложений, которым можно было бы придать форму:

X имеет P^I в момент времени $t-I$

Y имеет P^2 в момент времени $t-2$

Попытаемся изобразить ход нашего рассуждения схематически.

В тексте предложения "X имеет P^I " и "Y имеет P^2 ".



В итоге у нас получается дихотомическая схема признаков взаимоотношений двух предложений в исторических текстах. С помощью данной схемы мы можем определить некоторые другие понятия.

Вводим следующие новые понятия:

а) под слабым вариантом взаимоотношения двух предложений в историческом тексте мы понимаем случай, когда выполнено условие (3) (см. схему);

б) под сильным I вариантом взаимоотношения двух предложений в историческом тексте мы понимаем случай, когда выполнено условие (5) (см. схему);

в) под сильным II вариантом взаимоотношения двух предложений в историческом тексте мы понимаем случай, когда выполнено условие (7) (см. схему).

SOME REMARKS ABOUT THE LOGIC OF NARRATION

A. Pork

S u m m a r y

It's a quite common case in the science of history that we have a micro-narrative, consisting of two sentences "X has (or had) P^1 " and "Y has (or had) P^1 ". In this paper we made an attempt to relate the problem of "two sentences" with the problems of historical explanation and historical narrative. We tried to show, that a relatively small set of combinations with some terms gives to us the main cases, when such sentences are used in historiography.

SOME REMARKS ON THE MYTHOLOGY OF THE PEOPLE OF
ÇATAL HUYUK

U. Masing (Tartu)

In the sphere of the discussions of the venerable problem of the matriarchal and patriarchal phases of human society nowadays the basic problem is thought to be solved, viz. that illo tempore the human society was organized matriarchally. This term itself is very differently and vaguely defined. Naturally, the protagonists of the matriarchal theory are convinced that it has a very wide range of meaning, does possess, consequently, a worldwide validity; and they are using up their time in detective work discovering traces and residues of the mother right everywhere. Usually they are not differentiating distinctly between the various aspects of the mother right, e.g., the matrilinear descendency is thought to be concurrent with the importance of female deities, etc. Two other problems are very seldom, if at all, thought of, and very few of the scientists are sufficiently courageous, or have time enough, to consider them. The first: since in the course of human evolution a higher and/or more complicated form of society was fashioned out, in what sense is the matriarchal society a lower or less complicated one? This question would be valid also in the case when the patriarchal society is considered to be a degradation from the paradisiac primitive matriarchal conditions. The second: what reasons may have been responsible for the emerging of the patriarchal form? The reasons cannot be economical or sociological, because the women were gaining importance in the societies of cattle-breeders and land-cultivators. Psychological reasons are inconceivable as we must assume then that the real relevance of the male psyche was once upon a time revolutionally revealed to the society, or to the men alone. The importance of the hunters, however, is not small-

er than that of the blacksmiths. The solutions offered to these problems are merely a kind of science-fiction novels, or bible-stories told in a highly modern manner as demythologized myths, viz. there has been a maternal paradise and a paternal fall into sin and knowledge, brought about by the deuteroplast Adam and not by the protoplast Eve!

There are another two cardinal problems, as far as I know, rarely mentioned, or not discussed at all. The first: assuming that the primitive society was a mixed one - the probability of communities consisting of males only, or females only, cannot be excluded in some regions - and the average life-awaiting for a person 10 years old was about 20 years, what kind of parental authority might be conceivable and feasible in such a community of shortlivers at all? The second, probably the most important problem: What is the immanent reason for this discussion itself? In other words, why are we reducing the sociological problems to the "authority of the father" and "the authority of the mother"? A primitive community is never organized as a company of "fathers-mothers", consequently, it is illogical to equate "fathers" with "men", "mothers" with "women", and to assume that all persons in the primitive society are using most of their time upon acting as parents (speaking with their children, or boasting of them before other parents, etc.), or taking part in ritual activities; working, however, only for a couple of days annually, like an extraexcellent hypermodern set of Palaiotahitians. Therefore, why should the differences in the status of the sexes in different societies be interpreted as the essential and basic principles for defining, classifying and describing those societies and their civilizations? As is generally known, there do exist societies and languages in which the opposition "man-woman" does not have any importance at all - "father-mother" is a little more relevant for the children - and accordingly "sex" is a phenomenon not elevated to the position of the sole real characteristic of men. As far as I see, this question is not asked by the European anthropologists. They are taking for granted that this pseudo-problem offered them by their own society and their languages as a basic one is, or has to be, the basic problem of all societies in every conceivable time and place.

Some other prejudices have been relevant in this affair also. The real aim of the anthropologists of the XIX/XXth century was to demonstrate that the structure and the tendencies of their society are "higher" or "more evolved" than the preceding ones or the other present ones. This sub-conscious trend itself is brought about and motivated by political and psychological reasons. It is, for all that, a very strange trait, very often somehow tragicomic, that the anthropologists educated in a society called patriarchal are determining the "height" of other cultures through the relationship between men (=fathers) and women (=mothers) in a given society. At the same time it is always assumed that the male beings are cast into the existence in order to work and to kill or to be killed; the women, however, to bear children in the most perfect leisure and security that they and their babies never will be killed, for they will be passed on to a stronger protector of their interests when their previous provider is killed! Accordingly, a higher culture has more respect for women and children, the women are possessing greater "rights", they have more leisure, they are cherished, especially the grandmothers and the beautiful damsels, etc. An extraterrestrial outsider in all likelihood would think that these criteria are in keeping with a society called matriarchal and it would be impossible for him at first to realize that they are subconsciously immanent in a society commended as patriarchal.

It is a curious state of affairs. One could accuse the anthropologists of hypocrisy because they are demanding from other cultures an attitude their own culture does not display. Eventually there might be something true in this accusation; a reason for this kind of hypocrisy, however, must be existing also. Evidently the basic reason lies in the importance imputed by the Standard Average European to the sexuality and its interpretations.

In the middle of the last century, at the times of the great mother Victoria and the romantic J.J. Bachofen, there was a great rise in Mariolatry and a boom on the field of the biological sciences. It was made extremely clear to the general public that the social insects do use male individuals only as sexual instruments, and that the human society

actually may be on its way to the same destination. The male human beings were made more and more conscious of their impotence and their dependence upon women. Of course, the majority of them was capable of forgetting this cruel fate, or of considering the state of a male *Bonellia viridis* as a freak of "Mother" Nature; the uneasiness was growing nevertheless. As a consequence, a queer theory was presented by S. Freud, a subconscious attempt to help male beings. It did on the one hand declare that every woman was branded with a castration complex - which illogically was identified with the inferiority complex - and every boy with an Oedipous complex. Therefore it actually was a kind of sexualized and secularized Mariolatry for all that, because the castration side of this theory never has obtained any real importance, and the second side was later on provided with the death instinct commonly discovered in male individuals. It is actually a defeat. The surrender, however, was completed by C.G. Jung, his school and its confederates. They have eliminated the castration complex and by the use of J.J. Bachofen's theory they have created a romantic picture of the mythic times and of the modern human psyche as being only superficially different from the mythic female and male psyche. These two are considered almost as two different species. Curiously enough, this awesome picture is extolled by the male adepts and propagandists of this worldview - once again - as the naturally, existentially only possible and reasonable one. This unconditional capitulation of males before females or their aspirations might be with the same right, if it is necessary for the mass media, called "unreasonable" or "absurd".

On the other hand, this worldview is the best ideology for an exploding, militaristic, nationalistic society too. Actually it is founded on erroneously explained and extrapolated "biological" facts, and is then projected into the "primitive" society (probably, of hunters) where the fecundity of the women has never been very welcome, and the militaristic-nationalistic tendencies were weak. Afterwards it was expanded into a morbid mysticism of selfdestruction and trumpeted forth in poetic expressions and digressions suitable to it. Such strange declarations like: "Die seit Jahr-

hunderttausenden beobachtete weibliche Fruchtbarkeit war schon in der Eiszeit in Form abstrakter Statuetten verehrt worden. In frühagrarischer Zeit...alle Erscheinungen der Natur und Gesellschaft wurden auf sie (i.e., the deified woman) und ihre geheimnisvolle Kraft zurückgeführt" (B. Brentjes, Von Schanidar bis Akkad, Leipzig-Jena-Berlin 1968, p. 121, 76) are a kind of hyperarchetypally abstract dreamwisdom. Every hunter has been able to observe that the fecundity of most female animals was, very fortunately, greater than that of his own female's who did always kill about a third of her babies. Therefore it is hardly possible that this "mysterious power" of the woman ever has been thought to be the source of all natural and social phenomena. It is merely the profession of faith of the modern male individual. Evidently, they are no more able to expand the dominations of a consolidated nation or of a trust, and they are incapable of reducing the maternal aspirations of their female partners, because these were exalted for a too long period during the time of the increase of the nations, as the only important aim for women. One has to surrender himself unconditionally before her woman and before other nations producing more children, and using in their turn the same dogma of the sacrosanctity of the Alma Mater and her babies, in order to dominate the smaller ones. The women of other nations, probably, will grow pretentious too like the extolled European ones, so that this process may for ever reiterate itself.

Of course, this ideology is not in every missionary book presented in its extremest form. In most cases they are consisting of truisms coated in a more or less attractive poetic dress without drawing any conclusions. Ideologically, however, they do not very much differ from the extremes which may be characterized by some examples. There is R. Ranke-Graves with his cult of "Mother-Maiden (Mistress)-Murderess": a mother eating up her son after a fruitful copulation, in order to repeat as a White Goddess, a Virgin Muse the same turnus on her son's son ad infinitum. This worldview may at first have been the feardream of a boy tyrannized over by her superfeminine mother. But it is possible that a megalomaniac woman trying to create a male being totally identical with herself, or to obtain

a parthenogenetic power for her daughters, actually is thinking in the same manner. Later on this assumption is turning out to a religion of a feeble hypersexual man whose only aim is to die in the embrace of a gigantic motherly woman. It is really a religious view. According to Sir John Woodroffe, Shakti does at first incarnate herself in the mother of her adept, then she is her wife, then she appears to him as Kālīkā, and at last in the fire of his funeral pyre she is taking up his corpse into herself (Shakti and Shākta, London 1921, p. 95). This religion of a triune Indian goddess is not only discovered in the realm of King Arthur at Avalon, it is considered to be the universal impression of the feminine psyche upon the male person. It is made up of virginity, promiscuity and blood-thirstiness or martiality, of the aspects of the Near Eastern Great Goddess (R. Patai, *Matronit: The Goddess of the Kabbala, History of Religions IV* (1964), p. 53-68). In other words, there is a virgin more or less dragon-like mother, and her son playing the part of her unneeded husband, consequently, badly in need of her charity. On another flank there may be mentioned C.E. Keeler's profession of faith in which all religions and myths upon this planet are described and plausibly explained as symbolic stories about the sacrosanct pregnancy, the foetus, and specially, the foetal membranes, the umbilical cord, the amniotic fluid, and the placenta (*Secrets of Cuna Earth-mother*, New York 1960). It is assumed that a Bronze Age religious revolution - presumably carried through by male persons - has destroyed this primeval, really human religion, but not without leaving clear traces of it everywhere.

2. Naturally, this sort of a trinitarian faith is declared to be the oldest religion of the ancient Near East in general, and Asia Minor in particular. We are told that such deities like Kybele, Ma, Rhea, etc. are merely local names designating the Great Goddess. The sources, as far as I know, never do mention her as a young woman. Actually she is a crone seducing boys (her sons) and destroying them. This figure is projected back into Minoan Crete (ca 2200-1400 BC), although no representations of this presumed god-

ness with her male paredroi are known there. It is therefore nothing to wonder at, that J. Mellaart (Çatal Hüyük, a Neolithic Town in Anatolia, London 1967) has taken this assumption for a fact and has attempted to accommodate a lot of pictorial data, unearthed by him, with this faith. His explanations of the data in Çatal Hüyük I-II (ca 6500-5700 BC) are very often used as scientifically verified facts. B. Brentjes, for instance, is depending upon them in his collection of dogmatically amended synopses of more or less important works supplemented by digressions having nothing to do with the discussed matter. He is, for example, contemplating at some length the probability that in Çatal Hüyük a person was capable of predicting on some forebodings the eruption of the volcano Hasan Dag (p. 83); he is accusing the people of squandering too much of their energy and resources on their cultural activities (p. 83); he is protesting against the New Year's Day of the Roman Calendar (p. 66), etc. J. Mellaart, speaking about the shrine VI B.8, does remark that "the painting might depict the life cycle of the bee" (pl. 41/42). This is extended by B. Brentjes into: "Die Bienenkönigin, diese anscheinend (which culture is believing in the immortality of the queen?) unbegrenzt fruchtbare Jungfrau - ohne männlichen Widerpart - muss schon damals (he does not add "as nowadays"!) als natürliche Verkörperung der Fruchtbarkeit erschienen sein" (p. 78)! Conceded that the people had the abstract concept of "Fruchtbarkeit", that bees are depicted there, it is nevertheless improbable that "schon damals" the people were so well-informed about the kind of the fertility in a beehive. This can be doubted like Mellaart's suggestion that the people did know of "the volcanic and thus chthonic origin" of obsidian (p. 177). Such attempts to build a "reasonable" modern myth upon the facts known to us, or to use our facts partially, in order to imbue them with some opinions assumed by the popularizers to be sufficiently "primitive" (or, insipid) ones, are only a useless squandering of all kinds of energy.

3. There is a great number of rooms in Çatal Hüyük which may be called shrines, viz., 48 (63?) shrines to

103 houses. It is unnecessary to presume that the houses and the shrines were inhabited by various ranks of the Neolithic priesthood consisting mostly of priestesses. It is a well-known fact that a family of hunters (sometimes possessing many houses) commonly does procure for a special room where its trophies are preserved. This shrine always is kept in good order, when it is not renovated every year like they were in Çatal Hüyük. Of course, the hunters are in most cases men, because a baby with a woman would communicate its important presence to every animal; and the shrines in Çatal Hüyük are thus hunters' shrines. Only once a woman is painted on a wall (VI A.66), there are, however, some hundreds of hunters and a great number of animals depicted. Evidently, the paintings do not present scenes from the ritual dances of the hunters, but the absence of the women in that case would be even more significant. The female burials in the shrines may be remains of very uncommon mischances, of persons accepted by men as a special kind of human beings, of persons punished, etc., in any case there is no reason to assume that they were venerated or deified.

The shrines, being at the same time rooms for meetings and rituals, are more or less stuffed with animal skulls (bull, ram, stag, boar, etc.) moulded in clay, partially using actual horn-cores or skulls coated with clay and plaster, and sometimes painted. They may be placed in a row one upon the other on pillars, in a file in the benches, or stuck in the clay walls. There are clay reliefs and paintings of these animals on the walls too. There is no need and no warrant to presume that they were used as the symbols of the male god, because they do represent "a more impressive exponent of male fertility than man himself" (pp. 101, 181) presenting us with their skulls and horns "a tremendous male power" (p. 118). Naturally, it is very questionable too, if the "male power" (of the horns of) an aurochs really is greater than that of a man. The hunters certainly did know that the bulls too "must submit to the women, caught in coitu, powerless" (J. van Baal, *Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Culture*, The Hague 1966, p. 949)! Such things have nowhere anything to do with human fertility or with "male power". The use of horns in Minoan Crete is well known. It is a well known fact too that in Caucasia the

more or less heathen peoples have shrines - some of them family affairs, others more important - where horns and skulls of killed game were gathered and preserved. Thus the killed animals were thought to be treated kindly, therefore: they will remember this kindness and will come back again to be killed and eaten again. Every Nivkh family did possess a store room where the skulls and the claws of all bears killed by the men of this family are treasured and nourished from time to time. The women are not permitted to enter these rooms (E.A. Kreynovich, Nivkhu, Moskva 1973, p. 233/234). The Ostyaks have placed bear skulls successively one upon the other through a tree-trunk halfway chopped down into a pole. These structures are very like the pillars in Çatal Hüyük. In later times this custom may be explained more rationally, for example like in Ruanda, where a bull was sacrificed to worship a mythic hero. The horns were entered (about 19 cm of them is left above the surface) or stuck in the wall at the side of the house-door, libations are poured upon them, and "elles seront pour la posterité un témoignage irrécusable ... de la bonté toute puissante de L'Ângömbe qui exauce favorablement les prières qu'on lui adresse" (A. Arnoux in *Anthropos* VIII (1913), p. 129). Perhaps in Çatal Hüyük not all greater bones were preserved, and only some important trophies were treated in this manner.

As compatible with this hunters' religion the wall-paintings of vultures - sometimes provided with human legs - attacking headless "corpses" (p. 108, shrines VII B.8 and 21) might be explained also. At all events, they are not priests or priestesses in disguise, i.e., representing the Mother in her deathbringing aspect (p. 183). In the shrine VIII, 8 an armed man was painted between two vultures, evidently defending himself. These "headless corpses" might be mythic beings having their eyes and their mouths upon their breasts. Presumably in Çatal Hüyük such creatures were thought to be dwarfish also. There is a great amount of myths known about pygmies fighting against immense birds, and of strange beings composed of two different halves. The families painting those scenes may have thought that they were descended from them, possibly, like

the Ossete hero Batradz, on their mothers' side. Of course, the birds also need not be actually existent ones. They may be creatures like the Nyenets Minlyei (having two knives as wings), the Vogul Pästorkai (a cannibal bird forbidden to visit the earth of human beings again), or the giant birds the ancestors of Yukaghirs are told to have killed, their heads being the excavated skulls of the Rhinoceros tichorhinus, their claws the horns of these animals (E.W. Pfizenmayer, *Mammutleichen und Urwaldmenschen in Nordost-Sibirien*, Leipzig 1926, p. 244).

There is a number of plaster configurations moulded over the skulls or the jaws of boars, foxes, weasels, and vultures, placed horizontally or vertically on the walls. Commonly there is a row of them, sometimes two, or only one such object, in some cases they resemble open tubes which are painted red. They are interpreted as women's breasts and open nipples. We are then told that the idea of Alma Mater "has its inevitable counterpart in her association with the death", and because the animals used here are "eminently symbolic of the scavengers which thrive on death" this symbolism is thus "foreshadowing the words 'in the midst of life there is death'" (p. 183). It would be a highly sophisticated manner of thinking to associate the process of sucking mother's milk with dying, understandable, probably, only to the existentialistically inclined Europeans. Evidently, the rows of the "breasts" moulded over boars' jaws were shot at, one could thus assume that they were used in hunters' rites as symbolic boars, etc. The red-painted open "nipples" - set vertically or horizontally, sometimes there is only one of them - containing teeth of foxes, or beaks of vultures, probably have been tubes for pouring blood during some rites from the outside upon the weapons or upon the hunters themselves.

Now there are the plaster reliefs of a being without any marks of sex. Sometimes there are two of them, probably not always products of the restorations, like in the shrines VII, 1 (fig. 23), VII A.8 (fig. 25,26), VI B.12 (pp. 102, 117), VI B.14 (fig. 32). The navel of these beings is always very accentuated, hollowed out, or, probably, knoblike. The navel is commented by B. Brentjes: "Schon damals gab der Na-

bel die Verbindung zwischen Mutter und Leibesfrucht an, wie das noch heute im orientalischen Volksglauben angenommen wird" (p. 77). Evidently, the Western humanistic science has discovered some modern reasons or uses for the navel(string)? The arms of this creature are raised (like the later "Orans"-type), its legs are usually presented in the same manner with upwards turned feet (they are straight in shrines VII, 31 (VI, 31?), VI AB.10), as if the being were provided with two pairs of arms. This figure is presented without any support in the shrines VII, 23,31,45 (VII A.8?), VI A.50, 66, VI B.12. In other cases this creature (or only one of them, when there are two) is placed upon a bull pillar or a ram's head. It is often painted with strokes which inspired fantasy may interpret as transparent curtains concentrated around the navel. It is very like a net. The face of this creature - which may have been human - is never preserved intact, evidently, it was voluntarily destroyed. The outline is sometimes preserved and suggests "a hair-style with two small horns, very like that fashionable in the XIVth century AD" (p. 116). As one may now guess, this figure is interpreted as the great Mother - and the ones with straight feet excluded - as giving birth to the young "bull god" (VI B.7, VI AB.8, 14), or to a ram (VI AB.10), or "to a large and a small bull's head, son and consort" (p. 201:VI AB. 14).

This odd inhuman posture is evidently not "indicative of childbirth" at all. Three reasons are speaking against this assumption: 1) the female statuettes in Çatal Hüyük, presumed to be giving birth, are seated; 2) in some parts of the world the woman giving birth (like the Aztec Tlazolteotl) is standing with bent knees, legs apart like some of the "headless corpses" between the vultures, on her feet; 3) the small horns do not represent a hair-style, because the female statuettes have their heads shaved and covered with a little rimmed cap. This figure is very like the carcass of an animal (e.g., bear), and the little horns in all likelihood are representing the pricked up ears of a feline or a bear. The best parallel is a picture on the birchbark of a Wabeno-shaman (H.R. Schoolcraft, Historical and Statistical Information Respecting the History, Conditions and Prospects of the Indian Tribes of the United States, Philadelphia 1851,

p. 373, fig. 35, the third figure in the uppermost row). The creature thus might be a spirit-animal which could or should not be represented using some actual remains of animals. It is very likely that the sex of this being was not held to be important.¹ When two of them are represented, for instance those restored in the shrine VII A.8, they may be either "twin goddesses: mother and daughter" (Mellaart p. 113) or "neben die tierspendende (i.e. parturiating!) Frau wird der passiv bleibende Mann gestellt" (Brentjes p. 78)! Twin figures of the same or of different sexes are known the world over, but there are no examples of one of the pair giving birth to anything.

4. There is a number of clay or stone statuettes, presumably representations of deities, although some of them are like dolls. The female preponderance is evident, about

1

Some similar figures are published and discussed by B. Buchanan (JAOS 87 (1967), p. 275, 279, pl. I, 13; G.F. Dales (JAOS 88 (1968), p. 19-22); W. Helck (Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, München-Wien 1971, p. 90) and M. Gimbutas (The Gods and Goddesses of Old Europe 7000-3500 BC, Berkeley and Los Angeles 1974, p. 176-179, where only the toads fig. 132; 137,2 really are comparable). B. Buchanan's opinion is: "It appears that the female in spread-legged posture could imply both readiness for sexual congress and for birth. In itself the theme may therefore express the whole range of human fertility." He does mention other examples "of the human female in a spread-legged position", they are, however, not described in a manner that one could be certain that they are "spread-legged" like the one on Pl. I, 13 (a stamp seal from Tepe Giyan 11.20m). One may doubt also if this figure was intended as a human female at all. One of its extremities is ending in three prongs or claws, therefore, possibly, they were all conceived as animal extremities.

The idea of pregnancy is deduced from the recurring emphasis on the ovoid body (p. 279). This feature, however, is not a decisive one. In Çatal Hüyük the bodies of these figures are not ovoid at all. Secondly, the ovoid body is not a female privilege. G.F. Dales has published some real-

30 figures to 10 male ones. Usually they are seated or sitting with crossed legs, occasionally standing, or riding on bulls or leopards. The sitting woman is sometimes supported by leopards or holding leopard cubs in her arms. Some of them are young, some old, very fat or steatopygous, in some cases probably pregnant. These women are interpreted as the Mistress of Animals in her two aspects, or as mother and daughter (p. 201). One statuette (pl. IX=pl.67,68 fig. 52: II A.1) is discussed at some length. This seated headless steatopygous pregnant woman is supported by leopards and said to be "giving birth to a probably male child" (p. 156). Her feet are resting on things which may be animal heads. They are not commented by Mellaart; Brentjes, however, does know that they are representing skulls, i.e., ancestors, thus in all likelihood female ancestors. These supposed skulls are indicating, as one might guess, "auf die Verbindung der fruchtbaren Frau mit dem Tode" (p. 67) like the "breasts and the nipples"; one is thus justified in asking: is there anything in the shrines not pointing at death? The statuettes of boys or youths are interpreted as her son, her future paramour-husband, the Master of Animals - being at the same time the hunter (p. 201). He is sometimes shown bearded and seated on his symbol, the bull (pl. 85,88,91: VII, 21, VI A.10, 44), or embracing his mistress (pl. 83: VI A.30). The last item is elucidated by

ly ithyphallic male figures with similar bodies discovered in the area of the Harappan culture and in Nippur which were interpreted by J. Marshall and E.J.H. Mackay as "obviously pregnant". Two of the Nippur ones have a deep hole at the navel, one has painted bands crisscrossing the chest and the belly. Both peculiarities are found on the figures in Catal Hüyük too. Some of them possess clearly indicated chubby tails. Probably, the possession of the navel-hole was an important trait, for there may have existed mythical persons (like in the Ostyak myths) without a navel. On such grounds it seems to be reasonable to assume that the figures in Catal Hüyük, and the terracotta mentioned above, did represent a kind of an antropomorphic Master of the animals.

Brentjes as a testimony to the fact that "offenbar spielte der geschlechtliche Verkehr zwischen Mann und Frau eine zwar dem mit (!) der Mutter betriebenen Fruchtbarkeitskult untergeordnete, aber doch wesentliche Rolle" (p. 80). He is then quoting at great length (p. 80-82) an example of an African fertility rite and, at last, deducing from it for Çatal Hüyük that this figure "lässt auch auf eine kollektive Vollziehung der Feier der Fruchtbarkeitsförderung schliessen"! The supposed rites of fertility are very often merely high-flavoured or spicy day-dreams of anthropologists tormented by sex-repressions; presumably, because of their collectivity. Out of a little more than nothing the anthropologist is always able to deduce all facts his theory is calling for. VI A.30 is a shrine too little for collective affairs of this kind. It may have been the bedroom of the maker of this relief, and of his mistress.

The somewhat puzzling statuette of a double goddess (pl. 70: VI A.10) with two heads, two pairs of breasts and a single pair of arms, seems to possess analogies. It is very doubtful, however, if it should be interpreted as "the two aspects, mother and maiden, of the great goddess", for Mellaart himself is restoring his presumed maidens on the twin reliefs as creatures without breasts. Thus the second one may explained as the spiritual double, or the guardian spirit of the first as well.

The stylized goddesses used as beads in an apatite necklace (pl. IV=pl. 81: IV,8) are probably only imitations of animals' teeth - which are often used in necklaces too - and are not to be interpreted as amulets protecting the dead woman wearing them (p. 184). How could or should a woman be protected, if she herself and her goddess both are connected with death very closely and are bringing death into world?

A number of figures is partially or all over clothed in "leopard skins", i.e., they are dotted with cavities, probably filled up with other materials. This explanation may be a correct one, but the serpent dotted in the same manner on the bone dagger handle (pl. XIV=fig. 54: VI B.29) is declared to be scaled. Similarly worked images representing serpents and eagles are found in Mesopotamia and Ferg-

hana (Elamite import?) somewhat later, about 3000 BC (M.E. Voronetz in *Kratkie Soobshcheniya Inst.Ist.Mat.Kult.* 61 (1956), p. 48-55). It is thus probably nearer to truth to assume that this method was used to hint at some special kind of "otherness" of the creatures represented, or that there were some purely esthetical reasons for it.

It is possible that there were four gods in Catal Hüyük: mother, daughter, son, father; but there might have been as well only two: woman (mother-maiden) and man (son-husband). The preponderance of female statuettes is presumably due to the fact that, as a rule, only men were hunters worshipping obviously the Mistress of Animals. Later on (Hacilar IX-I, ca 5700-5000 BC) the male being, evidently a youth, in the embrace of the fat woman is always presented smaller than she herself. In Caucasia the Master of Animals seems to be a secondary figure whose importance, however, is growing. The Mistress of Animals is ageless. Dali, in a Svanetian story, offers to the hunter who has saved her boychild from the wolves the chance to have her as a mother, or as a sister, or as a wife (*Sbornik Materialov* X, 2 (1893), pp. 3, 103). She is eager to have sexual relations with hunters, is protecting her paramours and is remunerating them with desirable game. She is, for all that, a very capricious being. She may turn herself into an old crone with long pendant breasts and misuse her lovers, or she may appear as a monster eating up persons she does not like. Evidently, the married life of the Master and the Mistress of Animals, if they are thought as a married couple, has been of no great interest to the hunters. There are, however, many stories about married forest spirits, the husband always being more ill-natured than his wife. The opinions of other hunting peoples (like Voguls, Ostyaks, etc.) do not differ basically from the Caucasian ones.

The absence of the representations of the reproductive organs is explained by Mellaart as a consequence of the prevalence of women in the Neolithic culture and religion "for emphasis on sex in art is invariably connected with male impulse and desire" (p. 202). This farfetched generalization thus implies that all the artists depicting hunting scenes, animals, etc. were women very deeply impressed by their own fecundity and pregnancy. This assump-

tion thus is not a plausible one. There is a really simple answer: sex itself, the fecundity of human beings certainly too, has not been a basic problem in the cultures of hunting peoples. Special fecundity rites for animals were not needed as long as there is game in a sufficient number, because all killed animals are sent back to their kindred at all events. It seems extremely likely too that the language of the people of Çatal Hüyük was neither Aryan nor Semitic which both are based on the opposition of human sexes, and project them into all (in)conceivable things.

5. There is thus in Çatal Hüyük no evidence of a really agrarian religion and of agrarian fertility cults. Its religion is a religion of hunters. Some of the paintings may be pictures of ritual games around the killed animals, but there are no traces of special rites securing the fecundity of eatable animals. Now, this is a situation the Jungian school with its initiation rites and fertility cults does not like very much. We are therefore told that the power of the Mistress of Animals over plant life and hence agriculture is extremely clear from numerous representations of "floral and vegetable patterns" (III,2) and "from the association of her statuettes in heaps of grain and crucifers (VI A.44)", and the presence of the birthgiving goddess supported by leopards in a grain-bin of II A.1 is assumed "to promote the fertility of the crops by sympathetic magic" (p. 183). One could ask, perhaps rightfully, why it is not assumed that the beheaded figure is increasing the quantity of the grain stored, for the grain-bin cannot be identified with a field. Brentjes is putting it in his manner as: "Offenbar galt die Kraft weiblicher Fruchtbarkeit als so stark, daß sie die Fruchtbarkeit der Pflanzen anregen könne" (p. 65), which is, of course, explained as "die geistige Widerspiegelung des neu entstandenen Ackerbaus" carried out by women. The presence of this being in VI A.44, however, is explained "mit Getreidegaben sollte die Göttin günstig gestimmt werden, hinter der die drohenden Leoparden wachten" (p. 75). Evidently, if fear is needed, fear can be discovered! According to Mellaart the leopards as attributes of the Goddess there are merely expressing her presence (p. 118). Leopards promoting crops

or eating grain are most likely the expressions of the collective subconsciousness of the urbanized anthropologists.

The evidence is in best case very meager, actually it is nonexistent. There are many reasons to hide or to cherish these statuettes of the Mistress of Animals, the most improbable one of them would be to use it to increase magically the quantity of the stored grain. That is to say, there is no evidence here to assume that through the invention of the agriculture the women in Çatal Hüyük became socially preeminent thanks to the increase of their tasks. If this really were the case, there would be some paintings depicting agricultural work or rites. We do not know anything about the sex of the first land-cultivators in Çatal Hüyük nor about the extent of agriculture. There were about 14 foodplants used, most likely in roasted state, but there is really no evidence that they were cultivated. Their number seems to be too great for this. We do know only of hunting which "continued to play a very important part in the economy" (p. 226). Most probably the main reason for assuming that agriculture was widely practiced lies in the subconscious resistance to believe that hunters might be concentrated in a town. It does, however, depend on circumstances, and the conditions on the Konya Plain may have promoted and permitted a more or less temporary concentration, since a number of greater game can be caught only by a collective.

There is nothing to wonder at, that a halfway agrarian people does not possess a religion and rites corresponding to this stage. The more or less agricultural Caucasian peoples, like the Abkhazians, the Georgians, the Ossetes, actually did not have any special agrarian spirits, deities, and rites. They do know, however, a very great number of spirits ruling over wild animals and living in all kinds of wildernesses, and beings presiding over cattle. Evidently a longer period is required to create a new kind of religion suitable to some new means of subsistence and to the new methods for obtaining supplies.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О МИСОЛОГИИ НАРОДА ЧАТАЛ ХУКА

У. Мазинг

Резюме

В статье высказывается идея, что находки в Чатал Хуке X - II (6500 - 5700 до н.э.) не обязательно должны быть интерпретированы по догмам школы Юнга как выражения религии матриархальной земледельческой культуры. Там мы имеем дело не с культом матери-любвицы - убийцы или ритуалами плодородия и инициации, а с культом Хозяйки зверей и с сохранением черепов особенно важных промысловых зверей (медведь, зубр, кабан и др.) или с пониманием изображений этих животных как Хозяина зверей.

Статья 2³³

Л. Мияль (Тарту)

"Праджняпарамита" рассматривалась авторами Аштасахасрики Праджняпарамиты как единственное воплощение учения всех будд, как *dharma-kāya*. В этой связи все почтение, которое должно было быть оказано буддам, переносили на Праджняпарамиту. Культ текста Праджняпарамиты — это и есть то, что превосходит культы всех других объектов, прежде всего, культ мощей³⁴.

Превосходство культа Праджняпарамиты проявляется, например, в том, что он может заменять даже культ будд, или, точнее, — культ Праджняпарамиты включает в себя и культ будд:

*prajñāpāramitāṃ hi satkurvatā gurukurvatā mānayatā pūjayatā arcayatā aparācāyatā kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā atīta-anāgata-pratyutpannā buddhā bhagavanto buddha-kṣāna-parijñāteṣu sarvalokadhātusū atyantatayā satkṛtā gurukṛtā mānitāḥ pūjitā arcitā aparācāyitās-ca bhavanti*³⁵.

(Ведь сын или дочь из хорошей семьи, который почитает Праджняпарамиту, в действительности почитает и прошлых, будущих, и настоящих будд-бхагаватов во всех мировых системах, которых можно узнать только при помощи знания Будды).

Субъектами культа Праджняпарамиты являются даже будды:

*prajñāpāramitā-eva-egā subhūte dharmāṇāṃ dharmatā-iti tathāgatā arhantaḥ samyakṣambuddhāḥ prajñāpāramitāṃ satkurvanti gurukurvanti mānayanti pūjayanti-arcayanty-aparācāyanti*³⁶.

("Праджняпарамита и есть сущность всех дхарм". Так татха-

³³ Статья I была опубликована в "Трудах по востоковедению" II, Тарту, 1973.

³⁴ *buddhaśarīra*

³⁵ AP, III, p. 35.

³⁶ AP, XII, p. 136.

гати, архаты, совершенные будды почитают Праджняпарамиту).

Ценность культа Праджняпарамиты превозносится в Антасакхасрике при помощи разных эпитетов:

evam mahārthikā bhagavatā-uktā prajñāpāramitāyāḥ pūjā
kṛtā bhaviṣyati-iti ... evam mahānucāṣeṣā evam mahā-
phalā evam mahāvīpākā bhagavatā-uktā prajñāpāramitāyāḥ
pūjā kṛtā bhaviṣyati-iti ³⁷.

(Бхагават сказал: "Кульм Праджняпарамиты является чрезвычайно полезным". Бхагават сказал: "Кульм Праджняпарамиты дает большие преимущества, прекрасные плоды, хорошие результаты").

Преимущества культа Праджняпарамиты будто бы проявляются в обеих аксиологических системах Антасакхасрики ³⁸.

bhagavān-āha - yaḥ subhūte eko bodhisattvo mahāsattvo
yāvaj-jīvaṃ tiṣṭhamstaṇ-tān sarvasattvān cīvara-piṇḍapāta-śa-
yana-āśana-glāna-pratyaya-bhaiṣajya-parīṣkāraiḥ sarvasukha-
upadhānaiś-ca-upatiṣṭhet, tat-kim manyase subhūte api nu sa
bodhisattvo mahāsattvas-tato-nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaṃ pra-
savati?

subhūtīr-āha - bahu bhagavan, bahu sugata.

bhagavān-āha - atah sa subhūte bodhisattvo mahāsattvas-
tato-nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaṃ prasavati, ya imāṃ prajñā-
pāramitāṃ-antaśo 'cchātā-saṃghātā-mātrakaṃ-api bhāva-
yet ³⁹.

(Бхагават сказал: "Как ты думаешь, о Субхути, много ли пуṇьи получит тот бодхисаттва-махасаттва, который в течение всей жизни предлагает всем существам в целях их счастья одежду, чашу для собирания милостыней, помещение и лекарства от болезней?"

Субхути сказал: "Много, о Бхагават, много, о Сугата".

Бхагават сказал: "Еще больше, о Субхути, получает пуṇьи тот бодхисаттва-махасаттва, который только в течение одного момента развивает эту Праджняпарамиту").

³⁷ AP, Ш, р. 30.

³⁸ Одна из них основана на понятии *dr̥ṣṭadharmika gūṇa*, вторая на понятии *puṇya*

³⁹ AP, XXV, р. 213.

По-видимому, такое настоятельное требование культа Праджняпарамиты было связано со многими процессами, которые проявились в буддийской общине в первых веках до нашей эры: раскол на множество сект, появление письменных текстов и т.п.⁴⁰

Основной целью культа Праджняпарамиты авторы Аштасахасрики считали, по-видимому, подготовку читающего или слушающего к процессу субъективизации текста. Наряду с культом огромную роль в том же процессе играл набор синонимов "праджняпарамиты". Число их довольно велико, но основная часть их перечисляется в IX главе Аштасахасрики:⁴¹

asatpāramitā	ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	несуществующая парамита
asamasamatā-pāramitā	mi mñam pa dañ mñam pa ñid kyī pha rol tu phyin pa	парамита, которая равняет неравняемое
viviktapāramitā	dben pa'i pha rol tu phyin pa	изолированная парамита
anavamr̥dya-pāramitā	mi br̥dzi ba'i pha rol tu phyin pa	несокрушимая парамита
apadapāramitā	gnas ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	непроторенная парамита
asvabhāva-pāramitā	ño bo ñid ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита без собственного бытия
avacana-pāramitā	br̥jod du ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	невыразимая парамита
anāmapāramitā	miñ ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита без названия
agamana-pāramitā	'gro ba ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	неуходящая парамита
asam̐hārya-pāramitā	mi 'phrogs pa'i pha rol tu phyin pa	парамита неучастия
akṣaya-pāramitā	mi bas pa'i pha rol tu phyin pa	неуничтожимая парамита

⁴⁰ См. I статью, стр. 209: Праджняпарамита как текст.

⁴¹ AP, IX, p. 102.

anupattī- pāramitā akāraka pāramitā	mi skye ba'i pha rol tu phyin pa byed pa po ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита невозник- новения парамита, которая не делает ничего
ajānakapā- ramitā	śes pa po ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	неузнающая парамита
asamkrānti- pāramitā avinayapā- ramitā	mi 'pho ba'i pha rol tu phyin pa 'dul ba med pa'i pha rol tu phyin pa	парамита непрохож- дения парамита без дисци- плины
svapna-prati- śrutkā-prati- bhāsa-marīci- māyā-pāramitā	rmi lam dañ sgra brñan dañ mig yor dañ smyig rgyu dañ sgyu ma'i pha rol tu phyin pa	парамита, сна, эха, отражения, миража, иллюзии
asamkleśapā- ramitā	kun nas ñon moñs pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	незагрязненная па- рамита
avyavadāna- pāramitā	rnam par byañ ba ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита неочищения
anupalepa- pāramitā aprapañca- pāramitā	gos pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa spros pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	незапятнанная пара- мита парамита, которая не имеет препятст- вий
amananā- pāramitā	rlom sems ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита без тще- славия
acalitapāra- mitā virāga- pāramitā	mi gyo ba'i pha rol tu phyin pa 'dod chags dañ bral ba'i pha rol tu phyin pa	непоколебимая пара- мита парамита, которая не включает в себя страсти
asamutthāna- pāramitā	ldañ ba ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита невозвыше- ния

śāntapāramitā	śi ba'i pha rol tu phyin pa	спокойная парамита
nirdoṣapāra- mitā	skyon ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	безупречная парамита
niḥkleśa- pāramitā	ñon moñs pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	незагрязненная парамита
niḥsattva- pāramitā	sams can ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита, которая не имеет существ
apramāṇa- pāramitā	tshad ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	безграничная парамита
antadvayān- anugamapāra- mitā	mtha' gñis mi rtogs pa'i pha rol tu phyin pa	парамита, которая не следует за дихо- томией оппозиций
asambhinna- pāramitā	tha mi dad pa'i pha rol tu phyin pa	неразделенная парамита
aparāmrṣṭa- pāramitā	mchog tu mi 'dzin pa'i pha rol tu phyin pa	незапятнанная парамита
avikalpa- pāramitā	rnam par mi rtog pa'i pha rol tu phyin pa	парамита неконст- руирования
aprameya- pāramitā	gzal du ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	неисчислимая парамита
asaṃga- pāramitā	chags pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	непривязанная парамита
anitya- pāramitā	mi rtag pa'i pha rol tu phyin pa	невечная парамита
duḥkha- pāramitā	sdug beñal ba'i pha rol tu phyin pa	парамита страдания
śūnya- pāramitā	ston pa ñid kyi pha rol tu phyin pa	пустая парамита
anātma- pāramitā	bdag ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита, не име- ющая "я"
alakṣaṇa- pāramitā	mtshan ñid ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита без при- знаков

sarvasūnyatā- pāramitā	ston pa ŋid thams cad kyi pha rol tu phyin pa	парамита всех пустот
smṛtyupasthā- nāḍibodhi- pākṣadharmā- pāramitā	dran pa ŋe bar gśag pa la sogs pa byaŋ chub kyi phyogs kyi chos rname kyi pha rol tu phyin pa	парамита опор внима- ния и других дхарм крыльев просветления
sūnyatānimit- tāpranīhita- pāramitā	ston pa ŋid daŋ mtshan ma med pa daŋ smon pa med pa'i pha rol tu phyin pa	парамита пустоты, не- знаковости и непри- вязанности
aṣṭavimokṣa- pāramitā	rnam par thar pa brgyad kyi pha rol tu phyin pa	парамита восьми ос- вобождений
navānupūrva- vihārapāra- mitā	mtshar gyis gnas pa'i pha sŋoms par 'jug pa dgu'i pha rol tu phyin pa	парамита девяти сле- дующих одно за дру- гим мест (пребыва- ния)
catuṣsatya- pāramitā	bden pa bzi'i pha rol tu phyin pa	парамита четырех ис- тин
daśapāramitā	sa bcu'i pha rol tu phyin pa	парамита десяти уров- ней
balapāramitā	stobs kyi pha rol tu phyin pa	парамита (десяти) сил
vaiśāradya- pāramitā	mi 'jigs pa'i pha rol tu phyin pa	парамита уверенности
pratisaṃvit- pāramitā	so so yaŋ dag par rig pa'i pha rol tu phyin pa	парамита аналитичес- кого познания
sarvabuddha- dharmavenika pāramitā	sams rgyas kyi chos ma 'dres pa thams cad kyi pha rol tu phyin pa	парамита всех спе- циальных дхарм будд
tathāgata- tathatā- pāramitā	de bzīn gsēgs pa'i de bzīn ŋid kyi pha rol tu phyin pa	парамита таковости татхагаты
svayambhū- pāramitā	raŋ byuŋ gi pha rol tu phyin pa	парамита Сваямбху

śarvajñajñā-	thams cad mkhyen pa'i	парамита	знания
parāramitā	ye śes kyi pha rol tu	всезнающего	
	phyin pa		

Читающий (или слушающий) текст Праджняпарамиты считался подготовленным к восприятию текста только в том случае, если парадоксальные высказывания не вызвали у него отрицательных эмоций. Наряду с парадоксальными диалогами роль "фильтра", пропускающего лишь тех людей, которые были способны субъективизировать текст Праджняпарамиты, выполнял и перечисленный набор синонимов (стремление к бесконечности).

Ту же функцию выполняют и многочисленные эпитеты "праджняпарамиты". В Аштасахасрике наиболее распространенным эпитетом является gambhīrā⁴² (zab mo) - глубокая. Для примера приведем еще следующие эпитеты:

mahāguṇasam-	yon tan chen po dañ	имеющая великие	
anvāgata ⁴³	ldan pa	свойства	
aprameyaguna-	yon tan tshad med dañ	имеющая неизмеримые	
samanvāgata ⁴³	ldan pa	свойства	
aparyanta-	yon tan mu med pa	имеющие несвязанные	
guṇasamanvā-	dañ ldan pa	свойства	
gata ⁴³			
mahārthikā ⁴⁴	don chen po	приносящая великую	
		пользу	
mahānuśamsā ⁴⁴	phan yon chen po	приносящая большое	
		преимущество	
mahāphalā ⁴⁵	'bras bu chen po	приносящая великий	
		плод	
mahāvīpākā ⁴⁵	rnam par emin pa	приносящая большие	
	chen po	результаты	
bahugūṇasam-	yon tan man po dañ	имеющая много	
anvāgata ⁴⁵	ldan pa	свойств	
duranubodha ⁴⁶	rtogs par dka' ba	трудная для понима-	
		ния	

⁴² См. напр. AP, УШ, pp. 94, 96, 97; X, p. 105; XV, p. 150; XVI, p. 156; XVII, p. 170.

⁴³ AP, IV, p. 51.

⁴⁴ AP, V, p. 52.

⁴⁵ AP, V, p. 52.

acintya ⁴⁶	bsam gyis ma khyab pa	немыслимая
akṛtā ⁴⁶	ma bgyis pa	несделанная
parisuddhā ⁴⁷	yoṃs su dag pa	совершенно чистая
duravagāhā ⁴⁸	gtiñ dpag dka'ba	труднодоступная
durudgrahā ⁴⁸	gzun bar dka'ba	трудная для охвата- вания
apramāṇā ⁴⁸	tshad med pa	неограниченная
viviktā ⁴⁹	dben pa	изолированная
atyantavi- viktā ⁴⁹	sin tu dben pa	полностью изолиро- ванная

Создание наивысшего уровня сознания является по мнению авторов Аштасахасрики процессом, при котором бодхисаттва-матхасаттва должен совершать с текстом Праджняпарамиты определенные действия. Эти действия обозначаются некоторыми глаголами, которые в Аштасахасрике выступают в определенных цепочках. Самая распространенная цепочка состоит из следующих глаголов⁵⁰:

udgrhnāti	'dzin pa	охватывать
dhārayati	'chan ba	хранить
vācayati	klog pa	говорить
pariyavāṇnoti	kun chub par byed pa	исследовать
pravartayati	rab tu 'don pa	распространять
deśayati	ston pa	учить
upadiśati	ñe bar ston pa	наставлять
evādhyañayati	kha ton bgyid pa	объяснять
uddiśati	luñ 'bogs pa	повторять

Иногда к ним прибавляются и глаголы:

likhati ⁵¹	yi ger 'dri ba	писать
śṛṇoti ⁵²	thos pa	слышать

⁴⁶ AP, УШ, р. 96.

⁴⁷ AP, IX, р. 100.

⁴⁸ AP, X, р. 105.

⁴⁹ AP, XXVI, р. 217

⁵⁰ См. напр. AP, III, pp. 36,38,42; IX, р. 100; X, р. 104.

⁵¹ AP, IX, р. 101; X, р. 110; XI, р. 123.

pariproc̥hati⁵² yoṁs su 'dri ba спрашивать

В качестве примера приведем отрывок из III главы Аштасахасрики:

tasmat-tarhi kauśika kulaputrena vā kuladuhitrā vā
kṣiprāṃ sa-anuttarāṃ samyaksaṃbodhim-abhisamboddhū-kāmeṇa
iyam-eva prajñāpāramitā sukhāṃ abhikṣaṇāṃ śrotavyā udgra-
hitavya dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravarta-
yitavyā deśayitavyā upadeśṭavyā uddeśṭavyā svādhyā-
tavyā pariprastavyā⁵³.

(Поэтому, о Каушика, если сын или дочь из хорошей семьи
хочет быстро достигнуть наивысшего совершенного просветле-
ния, ему следует непрерывно и неутомимо слушать эту Праджня-
парамиту, охватывать и удерживать эту Праджняпарамиту, гово-
рить, исследовать, распространять, учить, наставлять, объяс-
нять и повторять эту Праджняпарамиту, спрашивать об этой
Праджняпарамите).

Второй уровень субъективизации текста Праджняпарамиты
состоит в совершении действия, которое в Аштасахасрике обоз-
начается глаголом śikṣate (ślob) – учиться. Этот глагол
встречается везде в Аштасахасрике⁵⁴, но процесс "учения"
специально рассматривается в XXV главе, которая носит назва-
ние "Глава об учении" (śikṣāparivarta)⁵⁵.

Поскольку "праджняпарамита" выступает с данным глаголом
в локативе, то, по-видимому, "праджняпарамита" не имеет
здесь уже значения текста⁵⁶. Это доказывается еще и тем, что
"праджняпарамита" в этом контексте считается равнозначной
другому термину, обозначающему наивысшее состояние сознания
– "сарваджнята":

evam-eva subhūte alpakāṣ-te bodhisattvā-mahāsattvāḥ sat-
tvanikāye samvidyante, ye 'syāṃ sarvajñatā-śikṣāyāṃ śikṣan-
te, yaduta prajñāpāramitā-śikṣāyāṃ⁵⁷.

⁵² AP, III, p. 31.

⁵³ AP, III, p. 31.

⁵⁴ См. напр. AP, V, p. 63; УШ, p. 98; XXIV, p. 206.

⁵⁵ AP, XXV, p. 210-214.

⁵⁶ См. M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, p. 1070: to practise one's self in (loc.).

(Точно так, о Субхути, среди существ бывает мало тех бодхисаттв-махасаттв, которые учатся во всезнании, т.е. в Праджняпарамите).

evam śikṣamāṇaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śikṣate sarvajñatāyām / evam śikṣamāṇaḥ śikṣate prajñāpāramitāyām⁵⁸.

(Если бодхисаттва-махасаттва так учится, то он учится во всезнании. Если он так учится, то он учится в Праджняпарамите).

Процесс śikṣā можно понимать как постепенное овладение бодхисаттвой-махасаттвой текста Праджняпарамиты, который в данном контексте выступает как текст, который "вошел внутрь"⁵⁹. Надо иметь в виду, что "учиться в Праджняпарамите" еще не означает окончательного пребывания бодхисаттвы-махасаттвы на наивысшем уровне сознания. "Праджняпарамита" – это еще объект для бодхисаттвы-махасаттвы.

Процесс śikṣā освобождает, по утверждению авторов Амтасахасрики, человека от угрозы возникновения психических и физических недостатков. В сущности и это – dṛṣṭadhārmika guṇa. Списки, где перечисляются эти недостатки, представляют некоторый лексикологический и буддологический интерес.

Первый список излагает типологию мыслей, исчезающих при śikṣā⁶⁰.

khilasahagata	tha ba dañ ldan pa'i	твердая мысль
citta	sems	
vicikitsāsa-	the tshom dañ ldan	неуверенная мысль
hagata citta	pa'i sems	
irṣyāmat-	phrag dog dañ ldan	завистливая и жад-
sariyasahagata	pa'i sems, ser sna	ная мысль
citta	dañ ldan pa'i sems	
dauṣṭilyasa-	tshul khrims 'chal ba	неморальная мысль
hagata citta	dañ ldan pa'i sems	

⁵⁷ AP, XXV, p. 212.

⁵⁸ AP, XXV, p. 210.

⁵⁹ antargatā (nañ du 'das pa) (См. AP, XXV, p. 213).

⁶⁰ AP, XXV, p. 211.

vyāpādasaha-	gnod sems dañ ldan	злая мысль
gatacitta	pa'i sems	
kausīdyasa-	le lo dañ ldan pa'i	ленивая (пассивная)
hagata citta	sems	мысль
vikṣepasaha-	gyeñ ba dañ ldan	смутная мысль
gata citta	pa'i sems	
daṣṣprajña-	'chal ba'i ses rab	глупая мысль
sahagata	dañ ldan pa'i sems	
citta		

Во втором списке излагается персоналогия тех типов людей, которая снимается при *śikṣā*⁶¹

prāṇātipā-	srog gcod pa	убийца
tin		
adattādāyin	ma byin par len pa	вор
kāmaṁithyā-	'dod pa la log par	развратник
cārin	spyod pa	
mṛṣāvādin	brdzun du smra ba	лжец
pīśunavāc	phra ma smra ba	злословец
paraṣavāc	tshig rtsub po	сквернослов
	smra ba	
sambhinna-	tshig gyal pa smra ba	пустослов
pralāpin		
abhidhyālu	brnab sems can	кадный
vyāpannacitta	gnod sems can	злоумышленник
mithyādr̥ṣṭika	log par lta ba can	тот, который придерживается неправильных взглядов

В третьем списке перечисляются люди, имеющие болезни и физические недостатки, которые снимаются при *śikṣā*⁶²:

andha	loñ ba	слепой
badhira	'on pa	глухой
kāṇa	zar ba	одноглазый
kunṭha	rdum po	глупый
kubja	sgur po	горбун

⁶¹ AP, XXV, p. 2II.

⁶² AP, XXV, p. 2II.

kunī	'theñ po	однорукий
lañga	za bo	хромой
khañja	grum po	калека
jaḍa	lkugs pa	бестолковый
lolla	dig pa	замка
kalla	rna ba mi gsal ba	глухой
hīnāñga	yan lag ñams pa	коротышка
vikalañga	yan lag ma tshañ ba	калека
vikṛtāñga	yan lag mi sdug pa	калека
durbala	-	слабый
durvarṇa	mdog mi sdug pa	бледный
duḥsams- thāna	dbyiñs mi sdug pa	имеющий плохую фи- гуру
hīnendri- ya	dbañ po ñams pa	имеющий нездоровые органы
vikalend- riya	dbañ po ma tshan pa	имеющий больные ор- ганы

В Аштасахасрикe термин "праджняпарамита" выступает во втором значении, т.е. в значении особого состояния сознания, при котором становится возможным полное понимание текстов Праджняпарамиты, в сочетании с глаголом *car* (*spyod*) - "действовать" и в списке т.н. шести парамит.

Prajñāpāramitāyāṃ carati (*bes rab kyi pha rol tu phyin pa la spyod*) можно дословно перевести на русский язык как "он действует в Праджняпарамите". По-видимому это имеет смысл "он имеет наивысшее состояние сознания". Интересно отметить, что только в этом контексте будхисаттва-махасаттва имеет столь мощную характеристику как "шунья". Это означает, по-видимому, то, что его поведение останется недоступным любому внешнему наблюдателю. Внешний наблюдатель не может следить за изменениями в психике будхисаттвы-махасаттвы ("будхисаттва-махасаттва не увеличивается и не уменьшается"). Т.к. сознание, т.е. Праджняпарамита, определяет поведение будхисаттвы-махасаттвы, то нередко "праджняпарами-

⁶³ Этим противопоставляется будхисаттва-махасаттва, который "учится в Праджняпарамите" и по этой причине освобождается от всех болезней и недостатков: (*śarvakāgarapūrṇendriyo bhavati, svagasaṃpraṇṇo bhavati*) - AP, XXV, p. 211.

та" и "бодхисаттва-махасаттва" выступают как равнозначные термины:

na khalu punaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran vivardhate vā parihīyate vā / yathā-eva subhūte prajñāpāramitā śūnyā, sā na-eva vivardhate na ca parihīyate, evam-eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyaḥ / sa na-eva vivardhate na ca parihīyate, evam-eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyaḥ⁶⁴.

(И еще, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва, который движется в Праджняпарамите, не увеличивается и не уменьшается. Так как, о Субхути, Праджняпарамита пуста и не увеличивается и не уменьшается, так и, о Субхути, пуст и бодхисаттва-махасаттва. И он не увеличивается и не уменьшается. Именно так, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва пуст).

В этом контексте термину "праджняпарамита" соответствуют два синонима: sāra (с'и'и ро) - "сердцевина" и paramārtha (дон дам ра) "высшая реальность", которые противопоставляются термину nimitta (mshan ma) - "знак"

atha khalv-āyusmān śāriputra āyusmantam subhūtim-etad-avocat - sāre batāyam-āyusman subhūte bodhisattvo mahāsattvaś-carati, yaḥ prajñāpāramitāyāṃ carati⁶⁵.

(Тогда почтенный Шарипутра сказал почтенному Субхути: "О почтенный Субхути, бодхисаттва-махасаттва, который действует в Праджняпарамите, действует действительно в сердцевине).

bhagavān-āha - yaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ carati, sa kva carati?

āha - carati bhagavan paramārthe /

bhagavān-āha - tat-kim manyase subhūte yo bodhisattvo mahāsattvaḥ paramārthe carati, sa nimitte carati?

āha - no hi-idam bhagavan⁶⁶.

(Бхагават сказал: "Где, о Субхути, действует бодхисаттва-махасаттва, который действует в Праджняпарамите?" (Субхути) сказал: "Он, о Бхагават, действует в высшей реальности".

⁶⁴ AP, XXII, p. 201.

⁶⁵ AP, XXII, p. 220.

⁶⁶ AP, XIX, p. 176.

- Бхагават сказал: "Как ты думаешь, о Субхути, действует ли в знаке тот бодхисаттва-махасаттва, который действует в высшей реальности?" - (Субхути) сказал: "Нет, о Бхагават".

Термин "праджняпарамита" обозначает наивысшее состояние сознания и в списке т. н. шести парамит (*ṣaṭpāramitā* - *pha rol tu phyin pa drug*)⁶⁷:

<i>dānapāramitā</i>	<i>sbyin pa'i pha rol tu phyin pa</i>
<i>śīlapāramitā</i>	<i>tshul khriṃs kyi pha rol tu phyin pa</i>
<i>kṣāntipāramitā</i>	<i>bzod pa'i pha rol tu phyin pa</i>
<i>vīryapāramitā</i>	<i>brtson-'grus kyi pha rol tu phyin pa</i>
<i>dhyānapāramitā</i>	<i>bsam gtan kyi pha rol tu phyin pa</i>
<i>prajñapāramitā</i>	<i>śes rab kyi pha rol tu phyin pa</i>

Канонический список из шести парамит является составной частью многих махаянских сутр (напр. Вималакиртинирдешасутра⁶⁸). Но в некоторых махаянских произведениях, а также в палийских текстах мы найдем списки из десяти парамит⁶⁹. Тантристские тексты излагают опять шесть пармит⁷⁰. Именно по материалам упомянутого нами произведения Гампопа интерпретировал концепцию шести парамит канадский буддолог Х. Гюнтер:

"The interrelation between attitude and acts needs constant attention. Here the six 'perfections' strengthen an enlightened attitude which, in turn, makes the 'perfections' more and more perfect. Five of them, liberality, ethics and manners, patience, strenuousness, and meditative concentration, are overshadowed by and lead up to the sixth per-

⁶⁷ См. напр. AP, XУШ, р. 173, III, р. 40; IV, р. 51; XVI, р. 155, XIX, р. 178-179.

⁶⁸ E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, pp. 114-115.

⁶⁹ См. напр. M. Honda, *Annotated Translation of the Daśa-bhūmika-sūtra* - "Studies in South, East and Central Asia", New Delhi, 1968; K.C. Norman, *The Commentary on the Dhammapada*, Vol. I, London, 1906, р. 84.

⁷⁰ sGam. po. pa, *The Jewel Ornament of Liberation*, pp. 148 ff.; Р.Е. Пубаев и Б.Д. Дандарон. Источники мудрецов, Улан Удэ, 1968., стр. 27. Интересно отметить, что в Аштасакхасрике упоминаются и *daśapāramitā* и *balapāramitā* (в списке синонимов "праджняпарамиты" - см. стр. 98.

fection: discriminating awareness born from wisdom.

This last perfection makes us see Reality as it is. It abolishes the formidable superstitions in existence and non-existence, it liberates us from the philosophical systems of realism and mentalism (usually confused with and presented as idealism), and leads us beyond monism and pluralism. It is in the discussion of the perfection of discriminating awareness born from wisdom (*ses rab*, Skt. *prajñā*) that *sGam. po. pa* blends the Sūtra and Tantra conceptions.

However, discriminating awareness is only the beginning, not the climax of our striving for enlightenment, because it makes us see Reality so that we can follow it with open eyes. With this seeing the Buddhist Path starts, and every step we take leads to wider horizons termed spiritual levels, until it terminates in Buddhahood: potentiality has become actuality. As such, Buddhahood is no soporific state, but stretches out into all sentient beings as motive and goal.⁷¹

Как видно из этой цитаты, проф. Гюнтер придерживается точки зрения, по которой "праджняпарамита" ("discriminating awareness born from wisdom") выступает в качестве последнего члена не только в формальном списке шести парамит, но и в практике буддиста: "парамиты" достигаются во временной последовательности начиная с "данапарамиты" и кончая "праджняпарамитой". В этот момент достижение "праджняпарамиты" означает не достижение наивысшего уровня сознания, а только начало пути к этой цели. Это значит, что для Гюнтера термин *prajñāpāramitā* равнозначен не термину *anuttarā sam-yaksambodhi*, а термину *bodhicittotpāda*.

Х. Гюнтер прав, если иметь в виду только литературу поздней "парамитяны"⁷². То же самое утверждает и сам Гам-попа:

⁷¹ *sGam. po. pa.*, *The Jewel Ornament of Liberation*, p. XII-XIII.

⁷² Тибетские авторы называют "парамитяной" или подготовительный этап практики тантры, или путь, параллельный ваджраяне (См. H.V. Guenther, *Treasures on the Tibetan Middle Way*, Leiden, 1969.)

Fixed order means the succession in which the perfections arise in our life. By liberality, not counting how much enjoyment we give, we bow to ethics and manners. Following these rules we grow patient and so become strenuous. This in turn develops the power of meditative concentration. When we enter the latter state we acquire discriminating awareness born from wisdom and see things as they are⁷³.

В праджняпарамитских сутрах и особенно в Аштасахасрике Праджняпарамите "праджняпарамита" выступает как первичный и главный термин среди шести парамит. Другие парамиты существуют только как элементы списка *ṣaṭpāramitā* в то же время как термином *prajñāpāramitā* можно пользоваться и вне контекста *ṣaṭpāramitā* (что в основном и делается).

Первые пять парамит описывают вкратце нормативное поведение бодхисаттвы-махасаттвы в мире: бодхисаттва-махасаттва должен быть щедрым, терпеливым, мужественным и способным к медитации в особом смысле этих слов. Авторы Аштасахасрики прямо утверждают, что не всякое подаяние - *dānapāramitā*, что не всякая моральность - *śīlapāramitā*, что не всякая терпеливость - *kṣāntipāramitā*, что не всякая мужественность - *virūpāramitā*, что не всякая медитация - *dhyaṇapāramitā*.

Поскольку в буддологии обращали мало внимания на эти различия, то приводим некоторые примеры из Аштасахасрики:

а) Праджняпарамита является первичной (*pūrvāṅgama*, *śloṇ du 'gro ba*) парамитой:

*prajñāpāramitā hi ānanda pūrvāṅgamā pañcānām pāramitānām*⁷⁴.

(Праджняпарамита весть, о Ананда, является первичной по отношению к (остальным) пяти парамитам).

*evaṃ hi subhūte prajñāpāramitāyaṃ śikṣamāṇena bodhisattvena mahāsattvena sarvāḥ pāramitāḥ saṃgrhītā bhavanti*⁷⁵.

(Ведь так, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва, который

⁷³

sgam. po. pa., The Jewel Ornament of Liberation, p. 149.

⁷⁴

AP, III, p. 40. См. также AP, IV, p. 51.

⁷⁵

AP, XXV, p. 213.

учится в Праджняпарамите, обладает всеми парамитами).

б) Праджняпарамита является основной и главной парамитой:

esā hi prajñāpāramitā saṃpāṇ pāramitānāṃ ... nāyikā paripāyikā saṃdarśikā. avadarśikā janayitrī dhātṛī⁷⁶.

(Ведь эта Праджняпарамита является руководителем, вождем, инструктором, советником, родителем и кормилицей шести парамит).

в) Поведение бодхисаттвы-махасаттвы описывается терминами dānapāramitā и т.д. только в случае, если он имеет "праджняпарамиту":

yadā punaḥ kauśika dānaṃ śīlaṃ kṣāntirvīryaṃ dhyānaṃ sa prajñāpāramitā-parigṛhītaṃ bhavati, tadā pāramitā-nāmadhye-yaṃ pāramitā-sābdam labhate⁷⁷.

(Если, о Каушика, дана, шила, кшанти, вирья и дхьяна будут связаны с праджняпарамитой, только тогда они имеют названия "парамита").

г) Ценность даны и т.д. является бесконечно низкой по сравнению с праджняпарамитой (а это значит, что и с шестью парамитами):

evaṃ hi subhūte yaś-ca bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitā-yogaṃ-anuyuktaḥ, anena vihāreṇa viharan yaduta prajñāpāramitā-pratisamyuktair-manasikaraiḥ, ekadivaseṇa tāvat-karma karoti /

Yaś-ca prajñāpāramitā-virahito bodhisattvo gaṅgā-nadī-vāluka-upaśān kalpāṃs-tiṣṭhan dānaṃ dadyāt, ayaṃ-eva tato viśiṣyate yo 'yaṃ bodhisattvo mahāsattva evaṃ-ekadivasaṃ-api prajñāpāramitāyāṃ yogaṃ-āpadyate⁷⁸.

(Если, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва стремится к Праджняпарамите и пребывает в Праджняпарамите, т.е. имеет манасикары, которые связаны с Праджняпарамитой только в течение одного дня, то он является более превосходным, нежели тот бодхисаттва, который дает подаяния в течение калпы,

⁷⁶ AP, XXII, p. I98.

⁷⁷ AP, UP, p. 87. См. также AP, III, p. 40.

⁷⁸ AP, XV, p. I7I.

число которых равняется числу песчинок в реке Ганге).

Шесть парамит имеют огромное значение в практике бодхисаттвы-махасаттвы. Именно при их помощи "праджняпарамита" достигает совершенства:

*atra hi subhūte prajñāpāramitā pariniṣṭhitā bhavati yaduta ṣaṭpāramitāsu*⁷⁹.

По-видимому, по этой причине им присвоены те же эпитеты, которые присваиваются и буддам⁸⁰.

<i>śāstr</i>	<i>ston pa</i>	учитель
<i>mārga</i>	<i>lam</i>	путь
<i>āloka</i>	<i>snañ ba</i>	свет
<i>ulkā</i>	<i>sgron ma</i>	факал
<i>avabhāsa</i>	<i>snañ ba</i>	блеск
<i>trāṇa</i>	<i>skyob pa</i>	прият
<i>śaraṇa</i>	<i>skyabs</i>	убежище
<i>layana</i>	<i>gnas</i>	дом
<i>parāyaṇa</i>	<i>dpuñ gñen</i>	доброжелатель
<i>dvīpa</i>	<i>glin</i>	остров
<i>mātr</i>	<i>yum</i>	мать
<i>pitr</i>	<i>yab</i>	отец

Sarvajñatā (*thams cad mkhyen pa*) – это второй термин Аштасахасрики Праджняпарамиты, обозначающий наивысшее состояние сознания. Его буквальный и в то же время традиционный перевод на европейские языки – "всезнание"⁸¹. Авторы Аштасахасрики не определяли содержание этого понятия, если не считать определением отрывок из XV главы:

*aprameyā hi subhūte sarvajñatā, apramāṇā hi subhūte sarvajñatā*⁸².

⁷⁹ AP, XXII, p. I97.

⁸⁰ AP, XXII, p. I97.

⁸¹ Конзе считает "всезнание" совершенно неоправданно единственным позитивным термином "школы новой мудрости", означющим "спасение": *Salvation, as the New Wisdom School understands it, can be summed up in three negations - Non-attainment, Non-assertion, Non-relying - and one positive attribute - Omniscience.* (E. Conze, *Buddhism*, Oxford, 1951, p. 135).

⁸² AP, XV, p. I51.

(Ведь всезнание, о Субхути, неизмеримо; ведь всезнание, о Субхути, безгранично).

Зато в Амтасахасрике приводится интересный список тех понятий, при помощи которых "всезнание" не может быть определено:

rūpa	gzugs	форма
vedanā	edug bsñal	чувство
sañjñā	'du śes	восприятие
saṃskārāḥ	'du byed rname	волевые импульсы
viññāna	rnam par śes pa	сознание
prāpti	thob pa	достижение
abhisamaya	mñon par rtogs pa	воссоединение
adhigama	rtogs pa	осознание
mārga	lam	путь
mārgaphala	lam kyi 'bras bu	плод пути
jñāna	ye śes	знание
viññāna	rnam par śes pa	сознание
utpatti	bskyed pa	возникновение
vināśa	rnam par bśig pa	уничтожение
utpāda	skye ba	рождение
vyaya	'jig pa	разрушение
nirodha	'gog pa	прекращение
bhāvanā	sgom pa	развитие
vibhāvanā ⁸³	rnam par sgom pa	деградация

За этим списком следует отрывок, который прямо указывает на невозможность определить sarvajñatā:

yat-subhūte aprameyam-apramāṇam ... na-api kenacitkṛtam na-api kutaścid-āgataṃ na-api kvacid gacchati na-api kvacid-deśe na-api kvacit-pradeśe sthitam⁸⁴.

(То, о Субхути, что неизмеримо и безгранично, не сделан никем, не пришло ниоткуда, не уходит никуда, не находится ни в одной стране, ни в одной местности).

Поэтому нельзя согласиться с Конзе, который утверждает, что махаянское понимание "всезнания" включает в себя, между прочим, и знание всех отдельных явлений:

⁸³ AP, ХУ, р. I5I.

⁸⁴ AP, ХУ, р. I5I.

"The Mahayana explains that while primarily the Omniscience of the Buddha consists in his acquaintance with the means of attaining heaven and liberation, he also comprehends all things without exception, including such unnecessary pieces of information as the number of insects in the world."⁸⁵

Интересное определение *sarvajñatā* дается в сочинении китайского буддиста У века Сен Чао: "Всезнание есть непознающее познание, в чем нет знания".⁸⁶ Парадоксальный характер данного определения и близость его автора к праджняпарамитским текстам позволяет сделать предположение, что это определение в какой-то мере отражает то, как авторы Аштасахасрики сами понимали *sarvajñatā*.

Поэтому можно предположить, что авторы Аштасахасрики понимали *sarvajñatā* прежде всего как особый термин, при помощи которого они обозначали способность наивысшего состояния сознания охватывать мир в его целостности.

Нередко в Аштасахасрике *sarvajñatā* находится в одном контексте с термином *prajñāpāramitā*. Иногда утверждается, что они являются синонимами:

*sarvajñatā-eva bhagavan prajñāpāramitā*⁸⁷.

(О Бхагават, именно всезнание и есть праджняпарамита).

*evam-eva subhūte alpakāś-te bodhisattvā mahāboddhātvaḥ sattvanīkāye samvidyante, ye 'syām sarvajñatā-śikṣāyām śikṣante, yaduta prajñāpāramitā-śikṣāyām*⁸⁸.

(Так же, о Субхути, среди людей существует мало тех бодхисаттв-махасаттв, которые учатся в этом всезнании, т.е. в праджняпарамите).

В основном же *sarvajñatā* является производным от "праджняпарамиты":

⁸⁵ E. Conze, *Buddhism*, p. 138.

⁸⁶ W. Liebenthal, *Chao lun. The Treatises of Seng-Chao*, Hong Kong, 1968, p. 67. См. R.H. Robinson, *Early Mahayana in India and China*, p. 213.

⁸⁷ AP, VII, p. 86.

⁸⁸ AP, XXV, p. 212.

prajñāpāramitā-nirjātā hi tathāgatānām-arhatām-samyaksaṃ-
buddhānām sarvajñatā⁸⁹.

Sarvajñatā противопоставляется терминам śrāvakabhūmi (śrāvakatvā) и (pratyekabuddhabhūmi (pratyekabuddhatvā)⁹⁰. Следовательно, в этих текстовых ситуациях sarvajñatā можно рассматривать как синоним терминов bodhisattvabhūmi и buddhatvā.

Sarvajñatā является свойством бодхисаттв (vyākṛta bodhisattva mahāsattva⁹¹, avinivartanīya bodhisattva mahāsattva⁹²) и, прежде всего, будд.

Как всезнание будд, sarvajñatā имеет в качестве синонима термин sarvajñajñāna (thams cad mkhyen pa'i ye śes) — "знание всезнающего".

Приведем некоторые примеры:

tatra hi śrenikaḥ parivrajakaḥ sarvajñajñāne adhimucya
śraddhā-anusārī prādeśikena jñānena-avatīrṇaḥ⁹³.

(Так ведь странствующий монах Шреника уверовал во всезнание. Как последователь веры, он достиг при помощи одностороннего знания знания всезнающего.)

esa sa kauśika tathāgatasya-ātmabhāva-śarīra-pratīlamb-
haḥ prajñāpāramitā-upāyakaūśalya-nirjātaḥ saṃ sarvajñajñāna-
śrayabhūto bhavati⁹⁴.

(Эта физическая личность Татхагаты, о Каутика, возникла от Праджняпарамиты и искусности в средствах. И она является базой для знания всезнающего.)

tathāgataśarīrāṇi hi sarvajñajñāna-śrayabhūtāni, tad api
sarvajñajñānam prajñāpāramitā-nirjātaṃ⁹⁵.

(Моши татхагаты являются настоящими опорами всезнания. Поэтому всезнание возникло от праджняпарамиты.)

В Аштасахасрике Праджняпарамите sarvajñatā имеет и не-

⁸⁹ AP, III, p. 36. См. напр. AP, III, p. 29, 40; XI, p. 123.

⁹⁰ AP, XIII, p. 140; XIV, p. 143.

⁹¹ См. напр., AP, XXIV, p. 208.

⁹² См. напр. AP, XV, p. 170.

⁹³ AP, I, p. 5.

⁹⁴ AP, III, p. 29.

⁹⁵ AP, IV, p. 49.

которые другие синонимы, как напр., *sarvajñāna* (kun tu śee ra)⁹⁶.

Чрезвычайно интересным представляется описание достижения всезнания в Аштасакхасике Праджняпарамите. Выше был приведен пример Шреники, который достиг всезнания при помощи одностороннего знания (т.е. ограниченного знания), опирающегося на веру.

Но самое показательное место находится в ХУП главе:

*puṇar-aparaṃ subhūte avinivartanīyo bodhisattvo mahā-sattvaḥ śrāvaka-pratyekabuddha-bhūmi-nirvṛttaḥ sarvajñatāyāṃ pravṛtto bhavati / sa ākāṅkṣan prathamāṃ dhyānaṃ samāpadyate / tathā dvitīyaṃ tathā tṛtīyaṃ tathā caturthaṃ dhyānaṃ samāpadyate / sa ebhis-caturbhir-dhyānair-viharati, dhyāna-pariṇayaṃ sa karoti, dhyānāni sa samāpadyate, na sa dhyāna-vaśeṇa-upapadyate*⁹⁷.

(И еще, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва отбросит уровни шраваков и пратьекабудд и будет двигаться в сторону всезнания. В соответствии со своим намерением он вступит в первую дхьяну, потом во вторую, потом в третью и наконец, - в четвертую дхьяну. Он пребывает в этих четырех дхьянах, он достигает этих дхьян полностью, он вступает в дхьяны, но не попадает под власть этих дхьян.)

Достижение всезнания при помощи медитации (*dhyāna*, *bsam gtan*) напоминает описание паринирваны Будды в "Махапариниббана-сутте" Дигха-Никаи:

*Atha kho Bhagavā paṭhama-jjhānaṃ samāpajji. Paṭhama-jjhānā vuṭṭhahitvā dutiya-jjhānaṃ samāpajji. Dutiya-jjhānā vuṭṭhahitvā tatiya-jjhānaṃ samāpajji. Tatiya-jjhānā vuṭṭhahitvā catuttha-jjhānaṃ samāpajji ... Catuttha-jjhānā vuṭṭhahitvā samanantara Bhagavā parinibbāyi*⁹⁸.

(Тогда Бхагават вступил в первую дхьяну. Покинув первую дхьяну, он вступил во вторую дхьяну. Покинув вторую дхьяну, он вступил в третью дхьяну. Покинув третью дхьяну, он вступил в четвертую дхьяну. Покинув четвертую дхьяну, Бхагават

⁹⁶ AP, XV, p. 148.

⁹⁷ AP, ХУП, p. 165.

⁹⁸ The Dīgha Nikāya, Vol. II, London, 1903, p. 156.

сразу же достиг паринирваны.)

Anuttarā samyakṣambodhi (bla na med pa yan dag par rdzogs pa'i byan chub) - "наивысшее совершенное просветление" - является чрезвычайно важным термином, обозначающим наивысшее состояние сознания. Этимологически и топологически оно принадлежит к группе терминов, производных от корня budh (проснуться, пробуждаться, понимать, думать, быть просветленным): bodhi, saṃbodhi, abhisambodhi, avabodha и т.д.

Во многих текстах слова этого типа являются основными терминами, обозначающими наивысшее состояние. Так, в палийском каноне мы найдем bodhi, saṃbodhi, samma-saṃbodhi ; в тантристских текстах abhisambodhi и samyakṣambodhi.

В Аштасахасрике наряду с anuttarā samyakṣambodhi изредко встречаются bodhi и saṃbodhi, которые остаются второстепенными терминами. Но зато очень важное место занимает глагол abhisambodhyate, который обозначает момент достижения anuttarā samyakṣambodhi: anuttarāṃ samyakṣambodhim-abhisambodhyate - он достигает наивысшего совершенного просветления.

Современные буддологи не уделяли особого внимания интерпретации терминов группы budh. В "Энциклопедии буддизма"⁹⁹ мы не найдем заглавного слова "abhisambodhi". В буддологических исследованиях эти термины встречаются не очень часто и обычно любой термин из них принимает в них вид bodhi¹⁰⁰. Думается, что между значениями этих терминов имеются какие-то различия, которые могут оказаться вполне существенными, но целью данного исследования не является исследование этого. Поэтому мы исходим из вполне интуитивного определения, принимаемого нами в качестве рабочей гипотезы, что anuttarā samyakṣambodhi в понимании авторов праджняпарамитских сутр обозначает состояние наибольшего возможного преобладания сознания в психике, причем подсознание практически не управляет поведением человека.

⁹⁹ Encyclopaedia of Buddhism, Vol. I (fasc. 1-4), Ceylon, 1961-1965; Vol. II (fasc. 1-3), Ceylon, 1966-1967.

¹⁰⁰ См. напр., E. Lamotte, L'Enseignement de Vimalakīrti, p. 420; D.T. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, p. 82.

Как *prajñāpāramitā* и *sarvajñatā* так и *anuttarā samyaksaṃbodhi* является состоянием, которого можно достигнуть при помощи особых стремлений. Но что касается особенно *anuttarā samyaksaṃbodhi*, то в Аштасахасрикe несколько раз подчеркиваются трудности его достижения¹⁰¹. В III главе перечисляются причины, кроющиеся в типологии человека:¹⁰²

<i>hīnavīrya</i>	<i>ñan pa</i>	слабый человек
<i>kusīda</i>	<i>le lo can</i>	лентяй
<i>hīnasattva</i>	<i>sams can dman pa</i>	ничтожное существо
<i>hīna citta</i>	<i>sams dman pa</i>	злоумышленник
<i>hīnasamjñā</i>	<i>'du śes dman pa</i>	невосприимчивый человек
<i>hīnādhimukti</i>	<i>mos pa dman pa</i>	непреданный человек
<i>hīnaprajña</i>	<i>śes rab dman pa</i>	неумный человек

Аналогичный список находится в XVI главе:¹⁰³

<i>duṣprajña</i>	<i>śes rab 'chal ba</i>	неумный человек
<i>hīnavīrya</i>	<i>brston 'grus dman pa</i>	неумужественный человек
<i>hīnādhimuktika</i>	<i>mos pa dman pa</i>	непреданный человек
<i>anupāyakuśala</i>	<i>thabs mi mkhas pa</i>	неискусный в средствах человек
<i>pāramitrasaṃsevin</i>	<i>sdig pa'i grogs po brten pa</i>	человек, который опирается на плохих друзей

Там же, в ответе Бхагавата на реплику Субхути приводятся и четыре "объективных" причины:

*asaṃbhavat-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksaṃbodhiḥ / asadbhutatvāt-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksaṃbodhiḥ / avikalpatvāt-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksaṃbodhiḥ / avīṇapitvāt-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksaṃbodhiḥ*¹⁰⁴.

¹⁰¹ См. напр. AP, III, p. 31; XVI, p. 157 ff: *durabhisambhavā hi anuttarā samyaksaṃbodhiḥ*.

¹⁰² AP, III, p. 31

¹⁰³ AP, XVI, p. 156.

¹⁰⁴ AP, XVI, p. 157.

(Наивысшее совершенное просветление является труднодостижимым, так как оно не проявляется ни в чем ('byuñ ba med pa'i phyir), так как оно в действительности не существует. (yañ dag pa ma yin pa'i phyir), так как оно не подлежит "конструированию" (rnam par mi rtog pa'i phyir), так как оно не подлежит завершению (rnam par ma bsgrubs pa'i phyir).

Следовательно, anuttarā samyakṣambodhi является состоянием, которое не является результатом каких-нибудь сознательных усилий. Бодхисаттва, желающий достигнуть совершенного просветления, не должен считать его дхармой, т.е. описуемым объектом.¹⁰⁵ Только так можно понимать путь достижения anuttarā samyakṣambodhi, который начинается с серии "порождения мысли о просветлении" (bodhicittotpāda, byañ chub sems kyi bakyed pa), но в то же время bodhicittotpāda и anuttarā samyakṣambodhi не состоят в причинно-следственной связи:

evam-eva subhūte na sa prathama-cittotpādena bodhisattvo mahāsattvo 'nuttarāṃ samyakṣambodhimabhisambudhyate, na sa prathama-cittotpādam-anāgamyā anuttarāṃ samyakṣambodhim-abhisambudhyate / na sa paścima-cittotpādena anuttarāṃ samyakṣambodhimabhisambudhyate, na sa paścima-cittotpādam-anāgamyā anuttarāṃ samyakṣambodhim-abhisambudhyate / na sa taiś-cittotpādair-na sa-anyatra tebhyaś-cittotpādebhyo 'bhisambudhyate / abhisambudhyate sa bodhisattvo mahāsattvo 'nuttarāṃ samyakṣambodhim¹⁰⁶.

("Так, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва не достигает при помощи первого порождения мысли наивысшего совершенного просветления, и он не достигает его минуя первое порождение мысли. Он не достигает при помощи последнего порождения мысли наивысшего совершенного просветления, и он не достигает его минуя последнее порождение мысли. Он не достигает наивысшего совершенного просветления при помощи этих порождений мысли и он не достигает его минуя эти порождения мысли. Но бодхисаттва-махасаттва достигает наивысшее совершенное про-

¹⁰⁵ Это отнюдь не определение "дхармы".

¹⁰⁶ AP, XIX, p. 175.

светление".)

Так как достижение *anuttarā samyaksaṃbodhi* не находится под контролем сознания бодхисаттвы-махасаттвы, то он сам может определить, что именно в нем является базой для "наивысшего совершенного просветления":

evam-eva śāriputra bodhisattvasya mahāsattvasya prajñā-pāramitāyāṃ carato na-evam bhavati:

*ayam dharma vyākṛto 'nuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau, ayam dharma vyākṛiṣyate 'nuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau, ayam dharma vyākṛiṣyate 'nuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau, ayam dharma 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim-abhisambhoṣyate*¹⁰⁷.

(Так же, о Шарипутра, бодхисаттва-махасаттва, который движется в Праджняпарамите, не думает: "Эта дхарма — предопределена в наивысшем совершенном просветлении, эта дхарма будет предопределена в наивысшем совершенном просветлении, эта дхарма предопределяется в наивысшем совершенном просветлении".)

Поэтому он не может даже приблизительно предопределить время достижения наивысшего совершенного просветления":

*na ca śāriputra bodhisattvena mahāsattvena evaṃ cittaṃ-utpādayitavyaṃ: cireṇa-anuttarāṃ samyaksaṃbodhim-abhisambhoṣya*¹⁰⁸.

(О Шарипутра, бодхисаттва-махасаттва не должен думать: "Я достигну наивысшего совершенного просветления нескоро".)

Тем не менее, бодхисаттва-махасаттва должен иметь желание достигать *anuttarā samyaksaṃbodhi*, но он должен это желание реализовать не в спекуляциях относительно его характера, а в занятиях текстом Праджняпарамиты:

*tasmat-tarhi kauśika kulaputrena vā kuladuhitrā vā kṣipraṃ ca-anuttarāṃ samyaksaṃbodhim-abhisamboddhu-kāmena iyaṃ-eva prajñāpāramitā sukhāṃ abhikṣaṇāṃ śrotavyā udgrahītavyā dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā deśayitavyā upadeṣṭavyā uddeṣṭavyā svādhyātavyā paripraṣṭavyā*¹⁰⁹.

I07 AP, XIX, p. I78.

I08 AP, XIX, p. I80.

I09 AP, III, p. 3I.

(Поэтому, о Каушика, если сын или дочь из хорошей семьи желает быстро достигнуть наивысшего совершенного просветления, ему следует непрерывно и неутомимо слушать эту Праджняпарамиту, охватывать и удерживать эту Праджняпарамиту, говорить, исследовать, распространять, учить, наставлять, объяснять и повторять эту Праджняпарамиту, спрашивать об этой Праджняпарамите.)

Бодхисаттвам-махасаттвам, желающим достичь наивысшего совершенного просветления, Аштасахасрика Праджняпарамита предписывает особые нормы поведения, которые состоят в почетительном отношении ко всем без исключения существам, в выполнении требований шести парамит в непрестанной заботе о духовном развитии других существ.

Теперь рассмотрим последний термин в структуре "праджняпарамита" — *tathatā* (*de bñin ñid*). Как известно, это понятие нашло особенно широкое применение в дзен-буддизме. В Аштасахасрике наряду с *tathatā* применяется и слово *tathatva*, которому в тибетском переводе также соответствует *de bñin ñid*. По-видимому, они являются синонимами, и замена одного другим допускается без правил ограничения.

В то время как трем предыдущим терминам современная буддология уделяла мало внимания, проблеме *tathatā* посвящено немало страниц в статьях и в книгах. Приведем некоторые, на наш взгляд, самые характерные цитаты из работ некоторых буддологов, пытающихся определить значение термина *tathatā*.

Е. Хакеда пишет:

"*"Suchness"* is a synonym of the Absolute, *chen-ju* in Chinese, *tathatā* or *bhūta-tathatā* in Sanskrit, which may be translated literally as *"Real Suchness"*, *"True Suchness"*, *"the state that is really so"*, etc."¹¹⁰

В.С. Карунатиллеке пишет:

"Similarly, consciousness, thought, has nothing, but its absolute existence, whereby it becomes incomparable with anything else, and its *"such-ness"* (*tathatā*) best corresponds to this concept without content.

110

Y.S. Hakeda, *The Awakening of Faith*, attributed to Asvaghosha, New York & London, Columbia University Press, 1967, pp. 23-24.

This concept of *tathatā* which is so important for the world-concept of Mahayana, cannot be understood properly, unless taken as the simplest expression of the absolute void, which has remained as the single predicate of the thinking process"¹¹⁴.

Д.Т. Судзуки пишет:

Self-nature in terms of the *Prajñāpāramitā* is Suchness (*tathatā*) and Emptiness (*śūnyatā*). Suchness means the Absolute, something which is not subject to laws of relativity, and therefore which cannot be grasped by means of form"¹¹².

Х. Накамуря пишет:

"And, in addition to these two words (i.e. *tattva* and *satya* - L.M.), Buddhists had their unique term *tathatā* also to mean truth"¹¹³.

Дз. Такакузу пишет:

"Thusness" or the matrix of "Thus Come" or "Thus Gone" means the true state of all things in the universe, the source of an enlightened one, the basis of enlightenment itself (with no relation to the time or space), but, when dynamic, it is in human form assuming an ordinary way and feature of life. "Thusness" and the "Matrix of Thus Come" are practically one and the same - the ultimate truth. In Mahayana, the ultimate truth is called "Thusness"¹¹⁴.

Анализ Аштасahasрикi Праджняпарамиты подтверждает прежде всего точку зрения Такакузу.

а) *Tathatā* является базой для просветления:

ato bhagavams-tathatāto buddhānām bhagavatām bodhiḥ
prabhāvvyate¹¹⁵.

III W.S. Karunatilleke, *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā Sūtra*. - "Encyclopaedia of Buddhism", Vol.II, fasc. 2, Ceylon, 1967, p. 250.

112 D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No Mind*, London, Rider, 1949, p. 59.

113 H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern People*, Honolulu, East-West Center Press, 1964, p. 147.

114 J. Takakusu, *Buddhism as a Philosophy of "Thusness"*, - "The Indian Mind", Honolulu, East-West Center Press, p. 99.

115 AP, XII, p. 135.

("Ведь, о Бхагават, просветление будд и бхагаватов возникло от татхаты".)

б) *Tathatā* можно считать термином, обозначающим наивысшее состояние сознания наряду с терминами *prajñāpāramitā*, *sarvajñatā* и *anuttarā samyaksaṃbodhi*:

atha khalv-āyusmān subhūtir-bhagavantam-etad-avocat: kā punar-eṣā bhagavan anuttarā samyaksaṃbodhiḥ?

*bhagavān-āha: tathatā-eṣā subhūte anuttarā-samyaksaṃbodhiḥ*¹¹⁶.

(Тогда достопочтенный Субхути спросил у Бхагавата:

"Что это такое, о Бхагават, наивысшее совершенное просветление?")

Бхагават ответил: "Это наивысшее совершенное просветление и есть таковость".)

*yathā yathā bhagavan bodhisattvo mahāsattva āsannī-bhavaty-anuttarāyāḥ samyaksaṃbodheḥ, tathā tathā prajñāpāramitāyāṃ avavaditavyo 'nuśāsitavyaḥ, tathā tathā prajñāpāramitāyāṃ avodyamāno 'nuśiṣyamānas-tathatāyā āsannī-bhavati*¹¹⁷.

(Чем больше, о Бхагават, бодхисаттва-махасаттва приближается к наивысшему совершенному просветлению, тем больше следует ему учить Праджняпарамиту и наставлять в Праджняпарамите, тем больше он приближается к татхате.)

*alpakāś-te sattvāḥ sattvanikāye saṃvidyante, ye anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau samprasthitāḥ / tebhyo 'pi subhūte alpebhyo 'lpatarakāś-te sattvāḥ, ye tathatvāya pratipadyante / tebhyo 'pi subhūte alpatarakebhyas-tathatvāya pratipadyamānebhyo 'lpatamāś-te ye prajñāpāramitāyāṃ yogam-āpadyante / tebhyo 'pi subhūte alpataśeḥbhyāḥ prajñāpāramitāyāṃ yogam-āpadyamānebhyo 'lpatamāś-te bodhisattvā mahāsattvāḥ, ye 'vinivartaniyā anuttarāyāḥ samyaksaṃbodheḥ*¹¹⁸.

II6 AP, XVШ, p. I74.

II7 AP, V, p. 67.

II8 AP, XXV, pp. 212-213. По приведенным примерам видно, что допускается построение иерархии этих терминов. Нам представляется, что эти иерархии могут служить основой будущих исследований в этой области, но для этого требуется несомненно материалы других сутр Праджняпарамиты.

(Мало бывает среди существ таких, которые отправились в сторону наивысшего совершенного просветления. Еще меньше бывает таких, которые приближаются к таковости. Еще меньше бывает тех, которые стремятся к Праджняпарамите. Еще меньше бывает тех бодхисаттв-махасаттв, которые принадлежат необратимо к наивысшему совершенному просветлению.)

Можно согласиться и с мнениями Хакеда и Судзуки. Действительно, как утверждает Аштасахасрика, *tathatā* является каким-то трансцендентальным субстратом всех явлений, всех дхарм и основой всех путей. Она не подлежит изменению и не находится во времени. *Tathatā* соединяет все явления, перед ней все равны. Но именно из-за этого в "феноменальном мире" градации и иерархии имеют существенное значение:

anujāto 'yaṃ subhūtiḥ sthaviṛas-tathāgatasya-iti/
ajātātvaṭ-subhūtiḥ sthavīro 'nujātas-tathāgatasya/
anujātas-tathatāṃ subhūtiḥ sthaviṛas-tathāgatasya / yathā
tathāgata-tathatā anāgatā agatā, evaṃ hi subhūtiḥ-tathatā anāgatā
agatā/ evaṃ hi subhūtiḥ sthaviṛas-tathāgata-tathatāṃ anujā-
taḥ/ ādita eva subhūtiḥ sthaviṛas-tathāgata-tathatāṃ anujā-
taḥ/ tat-kaśya hetoḥ? yā hi tathāgata-tathatā, sā sarvadhar-
ma-tathatā / yā sarvadharma-tathatā, sā tathāgata-tathatā /
yā ca tathāgata-tathatā, yā ca sarvadharma-tathatā, sā-eva
subhūteḥ stavīrasya tathatā¹¹⁹.

(Этот стхавира Субхути возник после Татхагаты. Стхавира Субхути возник из-за невозникновения после Татхагаты. Стхавира Субхути возник после таковости Татхагаты. Как таковость Татхагаты не пришла и не ушла, так не пришла и не ушла и таковость стхавиры Субхути¹²⁰. Так возник стхавира Субхути после таковости Татхагаты. С самого начала возник стхавира Субхути после таковости Татхагаты. Почему так? Ведь что является таковостью Татхагаты, то является и таковостью всех дхарм. Что является таковостью всех дхарм, то является и таковостью Татхагаты. Что является таковостью Татхагаты и всех дхарм, то и является таковостью стхавиры Субхути.)

¹¹⁹ AP, XVI, p. 153.

¹²⁰ Намек на двузначность слова *tathāgata* (*tathā-gata*, *tathā-āgata*). В тибетском языке существует только *de bñin gāge pa* ("Так Ужедний").

yā ca subhūte prthagjanabhūmiḥ, yā ca śrāvakabhūmiḥ,
yā ca pratyekabuddhabhūmiḥ, yā ca buddhabhūmiḥ, iyaṃ tat-
hatābhūmir-ity-ucyate / sarvās-ca-etās tathatāyā advayā ad-
vaidhikārā avikalpā nirvikalpā iti tām tathatām tām dhar-
matām-avatārantī¹²¹.

(То, что, о Субхути, уровень обычных людей, то, что уро-
вень шраваков, то, что уровень пратйекабудд, то, что уровень
будд, то и называют "уровень таковости". "Все эти (уровни)
из-за таковости недвойственны, не причиняют двойственности,
несконструированы", так эти (бодхисаттвы-махасаттвы) всту-
пают в таковость, в сущность дхарм.)

yathā tathāgata-tathatā na-atītā na anāgatā na pratyut-
pannā, evaṃ sarvadharma-tathatā na-atīta na anāgata na praty-
utpannā¹²².

(Как таковость Татхагаты не находится ни в прошлом, ни в
будущем, ни в настоящем, так и таковость всех дхарм не нахо-
дится ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем.)

Что касается синонимичности tathatā и śūnyatā, то в
Аштасахасрике я не нашел прямых намеков на это. Тем не ме-
нее очевидно, что tathatā выполняет в структуре "праджня-
парамита" ту же функцию, что śūnyatā в структуре "дхарма":
является тем термином, при помощи которого можно больше все-
го приблизиться к описанию того, что авторы Аштасахасрики
считали неопишемым.

По-видимому, tathatā обозначает в Аштасахасрике онто-
логический аспект наивысшего состояния сознания, после дос-
тижения которого уже не существует противопоставления субъ-
ективного и объективного, внутреннего и внешнего.

В связи с этим интересно отметить, что значение слова
tathatā позволило авторам Аштасахасрики построить своеоб-
разную (ложную?) этимологию термина tathāgata:

iyaṃ sā tathatā, yayā tathatayā bodhisattvo mahāsattvo
'nuttarāṃ samyak sambodhim-abhisambuddhaḥ san tathāgata iti
nāmadheyaṃ labhate¹²³.

121 AP, ХУП, р. 161.

122 AP, ХУІ, р. 154.

123 AP, ХУІ, р. 154.

(Что касается таковости, то именно из-за этой таковости бодхисаттва-махасаттва получает после достижения наивысшего совершенного просветления название "Татхагата".)

Поскольку, как мы видели раньше, в Аштасахасрике этимология *tathā-gata* или *tathā-āgata* отрицается, то правильной этимологией авторы Аштасахасрики считали, по-видимому, *tathatāṃ gataḥ saḥ* ("Ушедший в таковость").

THE FOUR TERMS OF THE PRAJNĀPĀRAMITĀ PSYCHOLOGY

II

L. Mēll (Tartu)

S u m m a r y

In the second article of the planned series of articles the author continues to analyze the terms denoting the highest state of consciousness. *Sarvajñatā* probably means the ability to perceive the world in its whole, *anuttarā samyakṣambodhi* - the level of maximum opening of consciousness, *tathatā* - the ontological aspect of the highest state of consciousness.

SOME SANSKRIT LOANWORDS IN MANCHU²

M.R. Underdown (Bonn)

It is only natural that the majority of loanwords in Manchu are from the Chinese. During the Ch'ing Dynasty the Manchus had to rely on an ever increasing number of Chinese officials to administer the empire with the inevitable consequence that many Manchu words became obsolete and new Chinese words were adopted (1). These Chinese loanwords have been studied in detail by P. Schmidt (2). The Mongolian loanwords, which are relatively few in number, are on the whole of fairly recent origin. Although a number of articles have been written concerning the Mongolian-Manchu relationship, especially by the Mongolian scholars Я. Муншиг and Г. Мижиддорж very little work has been done on Mongolian loanwords as such (3). Turkish loanwords have been studied, but the evidence for a direct borrowing is slight (4). It is probable that these words entered Manchu through the Mongolian. Of the few remaining loanwords, the greater part is of Sanskrit origin, and of these perhaps slightly less than half are purely Buddhistic (names of deities, etc.) (5).

In this paper we want to look at some of the non-Buddhistic loanwords from the Sanskrit.

adislambi 'begin'. < Skt. ādh 'beginning, begin'.

g'abiśara 'pheasant'; one of the eleven names of the pheasant. < Skt. kapinjalā 'heath cock', 'francoline partridge' (genus FrancoLINUS).

g'alab 'age' (of the world). < Skt. kālpa 'possible, practicable', with the extended meaning 'a mythical period of time' (4320 million years).

hūhūli 'owl'; one of the five names of the owl. A variant spelling in the Manju ži-ben gisun kamcibuha bithe is hūśahū. Both forms are obviously onomatopoeic. < Skt. ūlūkāḥ 'owl'. Cf. Lat. ulucus 'owl' (order Strigiformes).

³jāndan 'sandalwood'; j. hiyan moo 'sandal tree'. < Skt. candanah 'sandal tree, sandalwood' (*Santalum album*). Of Dravidian origin, cf. Tamil cāntu 'sandal tree'.

lakcan 1) interruption, 2) pause, comma, 3) 'supernatural mark on the body'. < Skt. lākṣma 'mark, sign' > lakṣana 'distinguishing mark'.

nag'a; n. ilba 'Naga flower' (a white flower with six petals). < Skt. nāgāḥ 'snake, snake demon, elephant'. Nāgāḥ may < Skt. nagnāḥ 'naked'.

³nagabusba (nagapa + use + amba) 'Nagapa fruit'. < Skt. nagapa (pumpkin-sized fruit of the) 'Nagapa'.

³naijoda; n. moo 'Ficus religiosa'. < Skt. nyagródha 'Banyan' (*Ficus bengalensis*) < nyañ 'pointing downwards'. The fibres hanging down from the branches form new roots.

namo 'bow, veneration, worship'. Skt. nāmas 'bowing' < nāmati 'bend, bow'. Cf. Mo. namova 'salutation, reverence'.

rakša 1) 'man-eating demon, ogre', 2) Russian. < Skt. rākṣah 'injury; nocturnal demon who harms the pious'. The followers of Chabarov and Stepanov were called 'rakša' (= demon) by the Manchus, hence the extended use of the word.

ridi 'magical power'. < Skt. riḍḍhi 'growth, increase; supernatural power' < riḍh 'grow, accomplish'.

sala; s. moo 'Shorea robusta' (a large tree). Skt. śāla 'Vatica robusta' (a tree used especially for the construction of houses. Cf. śālā 'house'. Lat. cella 'larder, cell'.

uttumbara; u. ilha 'white lotus' (Nymphaea lotus?). < Skt. udūmbarah, udumbārah 'Ficus glomerata' (glomerate fig-tree) and its fruit.

The following words of Sanskrit origin probably entered Manchu by way of Mongolian or Chinese.

arfa 'corn' (especially barley and oats); a. dib 'Java'. Skt. Yāvadvīpa id. Cf. Mo. arbai 'barley'.

gidu; g. usiha 'a star in the Lesser Bear constellation'. Skt. kitu id. (< Ch.)

kubun 'cotton flock'. < Mo. köbūng (хөбөн) 'cotton'. Cf. Skt. karpāsah 'cotton bush'.

loho 1) a sword, 2) 'a star in Pegasus constellation'. < Ch. Cf. Skt. rāhu.

*lohū; l. usiha 'the unlucky star Rahu, ♄ in the Pegasus constellation.

suduri 'chronicle, annals'. < Mo. sudur (судур) id. Skt. sūtram 'thread, cord' > 'theorem, textbook'.

zambag'a 'Michelia champaka' (tree with strongly scented blossom). < Mo. Yambaga 'Magnolia tree'. Skt. campakah 'Michelia champaka', probably of Austronesian origin.

zandan 'sandalwood, sandal tree' (cf. jamdan). < Mo. Yandan Skt. candanah id.

FOOTNOTES

*The Manchu is transliterated according to the system in Erich Hauer: Handwörterbuch der Mandschusprache, Wiesbaden, 1952-55, with the exception that it is written ü. The Sanskrit is transliterated according to the system in M. Mayrhofer: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Heidelberg, 1956-1972.

1. On this aspect of Manchu administration, see inter alia Piero Corradini: 'Civil Administration at the Beginning of the Manchu Dynasty', OE 9 (1962): 133-138; John K. Fairbank: 'The Manchu-Chinese Dyarchy in the 1840's and '50's', FEQ XII, 3 (1952/53): 265-278; Lawrence D. Kessler: 'Ethnic Composition of Provincial Leadership During the Ch'ing Dynasty', JAS XXVIII (1968/69): 489-511.
2. P. Schmidt: 'Chinesische Elemente im Mandschu', AM VII (1932): 573-628; VIII (1933): 233-276, 353-436.
3. Denis Sinor gives a selective list of 77 loanwords from the Mongolian in his Introduction to Manchu Studies (Project No. 104, Research and Studies in Uralic and Altaic Languages, ACIS, May 1963), pp. 61-64. Mongolian loanwords were treated by Я. Мишиг in his paper О некоторых монгольских словах, вошедших в маньчжурский письменный язык at the Second International Congress of Mongolists in Ulaanbaatar, 1970. L. Ligeti discussed ancient Mongolian elements in his article 'Les anciens éléments mongols dans le mandchou', AOH 10 (1960): 231-245.
4. W. Bang: 'Türkisches Lehnwort im Mandschurischen', UJ IV (1924): 15-19; W. Kotwicz: 'Les éléments turcs dans la langue mandchoue', RO XIV (1938): 91-102.
5. Despite T. Lehtisalo's view, in his article 'Zu den samojedisch-arischen beziehungen [sic.]', MSFOu LIII (1924): 156-159, that there are numerous Samoyed loanwords in Manchu, I think a direct Samoyed contribution can be discounted. In fact, the actual movement would appear to be in the opposite direction, from Tungus to Sel'kup and, to a lesser extent, Enets and Nganasan.

О НЕКОТОРЫХ САНСКРИТСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В МАНЬЧЖУРСКОМ ЯЗЫКЕ

М. Андердаун

Резюме

В данной краткой статье поднимается вопрос о наличии санскритских заимствований в маньчжурском языке и рассматривается 22 небуддийских санскритских заимствования, хотя, по словам автора, количество буддийских заимствований охватывает почти половину всех санскритских заимствований в маньчжурском языке.

SOME REMARKS ON SOME EXOTIC IDENTIFICATIONS

J. Kaplinski (Tallinn)

(Jonathan Z. Smith, I am a Parrot (Red). "History of Religions", Vol. 11, Number 4, May 1972, pp. 391-413)

There are at least two things that unite men - love and logic. And it seems that these two are universal. This does not mean that we universally know what our love and our logic is. Logic is unconscious, and it has needed two thousand years and such men as Aristotle, Leibniz, Frege, Russell and Wittgenstein to make it partially conscious, i.e. to create a meta-logic, a language in which we can speak of our logic.

We cannot be absolutely sure that our meta-logic is sufficiently broad to include our own logic and the logic of XIXth century Bororos. But nevertheless we can make an attempt to analyze it, using the available meta-logic.

This can be done in two ways we can respectively label Russelian and Wittgensteinian. The first seeks to reduce the various expressions in natural languages to a more simple and analytic symbolism. The other is based on the assumption that such reductionism is more a distortion than elucidation of the expressions in natural languages. We shall try to use both.

Although the original statement in Bororo cannot be reconstructed, it is to be assumed that its meaning was this: we, the Bororos, are araras (red parakeets). In Russelian meta-logic, it can be paraphrased like this:

For all x , if x is ourselves then x is Bororo and x is Arara. In symbols $\forall x (We(x) \rightarrow (Bo(x) \& Ar(x)))$. I.e. if somebody is one of "us", he is a Bororo and he is an Arara.

What perplexes us in this statement, is the last part of it $(Bo(x) \& Ar(x))$. It is a conjunction which is true if and only if both of its parts are true. In our case it means that a person must be both a Bororo and an Arara. As

this is biologically impossible, the analysts have tried to find a way to explicate this seemingly absurd statement. It is assumed that the Bororos didn't make fun neither did they make a piece of modern poetry: apparently they were quite serious in their statement. We have to conclude that if the Bororos thought both $Bo(x)$ and $Ar(x)$ were true, $Ar(x)$ must have had a very odd meaning to them. We can guess that perhaps they didn't say they didn't say they were Araras but "Araras", the term having a classificatory meaning as e.g. the names of football teams - "Panthers", "Tigers", etc. This is the solution of Evans-Pritchard, Geertz and others. Another possible solution is that the statement wasn't exactly a conjunction. The idea of Levy-Bruhl is (in this Russelian language) that the primitives hadn't at all such thing as logical conjunctions. I see no other way of formalizing this than substituting $\&$ with V , conjunction by disjunction. Then the thing the Bororos meant can be paraphrased in our meta-logic in this way: one can be a Bororo, one can be an Arara, one can be both a Bororo and an Arara. This statement is justified, if only there is a person who is simultaneously Bororo and Arara. We can think that the Bororo shamans could do such a thing and consequently perhaps the whole people had the right to consider themselves Araras. This, of course, gives us no ground to affirm that they had no idea of logical conjunction; it simply proves that sometimes they used disjunctive statements.

The disjunction is the weakest minimal logical connection and we can surmise that it has something to do with the "prelogical mind". In general, the world is conjunctive. If mind is or was disjunctive, it may be seen as mind's self-protection against the irremediable logic of the reality. We can speak of disjunctive discourse e.g. when the shaman affirms he is both himself and another person, or that he is here and somewhere very far, trying to get a lost soul back. We can see totemism as a special kind of disjunctive expression: man is both himself and an animal or a plant. Besides the disjunctive discourse, there is equally what can be called "disjunctive practice" which seeks to abolish the identity of ego. If the conjunction $A \& \bar{A}$ is false, the disjunction $A \vee \bar{A}$ is tautologically true. The

state some mystics and psychedelics aspire and, as it seems, sometimes achieve is characterized by such simultaneousness on A and non-A, ego and non-ego, this world and another world. In this interpretation, the unity of Christ's divine and human nature is a disjunctive statement too, perhaps even in a deeper sense similar to the Bororos' affirmation of the unity of their human and bird natures.

This is the Russelian analysis. It certainly explains something, but it leaves us with a feeling of dissatisfaction. It is sure that the Bororos neither spoke nor meant any x-s, any conjunctions or disjunctions. If we translate their dicta into a Russelian symbolism, we assume that such symbolism is in a certain sense more real than natural language, be it Bororo or English. This is doubtful. But we shall return to it later.

A Wittgensteinian analysis is a more complicated and intuitive thing. Its aim is to perceive and explain everything meant by an utterance. This presupposes we know its content and situation. In our case, these are very poorly known.

Did the Bororos talk only about themselves or about other people too? In the latter case it could well be that the verb are or what its counterpart in Bororo is, is of little importance. Perhaps they talked about various peoples; there were among these some who were tapirs, some who were gryphs, some who ... and the Bororos who were Araras. When we say that A is B while C is D it is not the same thing when we simply say that A is B. It is altogether important to know why an utterance was uttered: was it in fun, was it an evasive answer to the inquisitive white man, was it an awkward attempt to say an important truth in a foreign language (Portuguese?), was it a statement by an authoritative man, was it something what can be stated in everyday speech to everybody, or was it something that only an initiated man can know? In each case, the utterance acquires a special meaning. There was and there is no such thing as a general statement "the Bororos are red parakeets". The phrase which is very typical to nowadays outmoded kind of books about primitive and folk beliefs - "The Bororos believe they are Araras" is simply not true, because

such abstract "beliefs" do not exist. There are only concrete utterances dealing with matters of religion and belief. One of such utterances by a Bororo, heard by the German ethnographer was something like "We, the Bororos, are Araras ..."

In autumn 1971 while visiting the Kazym Ostyaks, a young woman said to me, pointing to her children (we had discussed the belief that the dead members of the kin are reborn): "One old woman divined and said that this one is the grandfather of my husband ..." She probably did not believe this any more, although she was a traditionalist. This phrase is an illustration of a kind of statements about important but not evident truths. It is only through divination one can be sure that his son is really his grandfather reborn. It is thanks to the shamans' power we know some indispensable songs and dances. It is thanks to our forefathers' wisdom we have our myths where the hidden beginnings of our people are told. It is the divine revelation that gave us the Bible or the Qur'an. It is through a deeper understanding that we gain the certainty that samsara is nirvana and our nature is in fact the immaculate Buddha-nature.

In every such case the knowledge is twofold: profane and sacred, surface and deep, unreal and real. The gap between them can be narrow or deep, the opposition mild or harsh. The character of this opposition has important practical implications, from which the complete world-abdication and ferocious asceticism are one extreme. For such ascetics this world is completely unreal and unimportant. The other extreme is the complete erasing of the opposition, complete secularization of the world, besides which there is nothing real. Both cases in their pure form occur rather seldom: usually we assume that there is something more real than this reality, and this gives some meaning to it, to the world and our life in it.

The utterances about religious truths are probably understandable only if projected in such two-dimensional frame of reference. Perhaps it is important to have in mind that in topology, the number of dimensions is invariant, a n -dimensional figure cannot be projected in a $n-1$ - dimen-

sional space without losing some of its characteristics. There must be a kind of revelation or initiation which gives us the understanding of an extra dimension of reality. Only then we can understand the meaning of sacred texts, which, for a non-initiate, are nothing more than a muddle of disconnected superstitions.

It is a very important fact that the deeper meaning of a belief, myth, and many other both human as well as non-human phenomena, is always considered more real than their surface appearance. We can say that language with its deep versus surface structure is in a certain sense an universal model of such universe. Or yet more simply: for a believer, the world or some parts of it are texts having meaning. He possesses various ways of extricating this, always somehow hidden, meaning: palmistry, vision quest, divining, etc. To a Bororo or an Estonian peasant in the XVth century the flight of a certain bird, the dream or the voice heard on a certain eve had in general a very practical and concrete meaning: these things predicted misfortune or success, in such way the ancestors or spirits expressed their satisfaction or dissatisfaction with the living. In such cases the meaning of worldly things is worldly and concrete too. We may say that here the multi-dimensionality of the universe is apparent. It is a closed and profane universe in which there is no place for mysticism, for an experience of totaliter aliter. If there is a difference between religion and magic then it can perhaps be explained as the difference between n-dimensional and n-1-dimensional meaning of reality. Magic has no way out, religion has. But perhaps this dichotomy engenders more problems than it solves: there are too many ambiguous phenomena between totally magical and totally religious. The state of mind is of some importance here. When the souls of the dead were given food in Estonia, it simply meant that they needed it. But in the texts describing this custom, we sometimes meet deeper meaning: the feeding of the souls was a truly sacred act, and act of the communion of the dead with the living, the confirmation of the kin's unity. In this case, an act has many meanings and these in turn have their meanings. Sometimes such deeper meanings

can encompass very important things: the whole life, the whole reality, the very beginning of everything or the very end of everything. A fully developed religion is a complex net of such meanings, interconnecting the worldly things and linking them with something more real and important.

Perhaps the informant of von Steinen wanted to say that whereas they, the Bororo, seem nothing but Bororo, in reality they are Araras. The fact they become Araras after death indirectly proves it. Then the level on which ordinary men live their ordinary lives is profane and in some sense unreal, less real than the level on which Araras live their sacred and more real lives. The meaning of the lives of the Bororos is the life of the Araras.

The religion of the Bororo was certainly fully developed and their universe multi-dimensional and full of meaning and meanings. So it contrasts sharply with the contemporary world which has gradually become devoid of meaning. Everything seems to have fallen into isolation, become profanely itself, an accidental something. A dream is simply a dream, predicting nothing, a titmouse simply a titmouse, not a messenger from the dead, an idol simply a piece of wood.

This process goes on in our days, but it is not utterly without contrary tendencies. Beginning with Freud, the sciences of man have developed many ways to arrive at the "hidden meaning" of the seemingly accidental and profane events, things or texts. Such heterogeneous phenomena as dreams, phobias, hobbies, absent-mindedness in some occasions, predilection for some numbers, colours and things, images of modern poetry and painting are knit by Freud and Jung in an universal schema, a human universe full of meaning. This is equally done by Lévi-Strauss, Eliade and others in the field of ethnographic data. Surely the world of a contemporary ethnographer or psychologist is more deep and overt, more meaningful than the world of Herbert Spencer or Ernst Haeckel.

Even the exact science has conserved or even resuscitated the opposition between real and unreal. The serious physicist considers his mathematically formulated truths a step nearer to the ultimate truth and reality, the linguist

strives to describe his deep structures and the philosopher analyzes what we say to understand what we really say or mean.

This means that man has not accepted the world and life as they are or seem. The fundamental dichotomy between real-unreal, meaningful-meaningless, sacred-profane still persists. We may say that behind these and other similar dichotomies there is really a single dichotomy, opposition or distinction which makes us and our culture what we are. It is perhaps better not to name it.

ОБ ОДНОМ ЭКЗОТИЧЕСКОМ ОТОЖДЕСТВЛЕНИИ

Я. Каплинский

Резюме

Ранние исследователи сообщают, что люди племени бороро в Бразилии считали себя красными попугаями (ара - Начиная с гипотез о первобытном мышлении Л.Леви-Брюля, в литературе много писалось о возможных интерпретациях фразы "Мы, бороро - попугаи ара". Опираясь на резюме прежних интерпретаций и собственный анализ работ американского исследователя Джонатана Смита, мы предлагаем несколько новых интерпретаций, одновременно указывая на то, что ввиду отсутствующей информации о точном контексте высказывания бороро, а также о точной лингвистической форме его на языке бороро, мы не в состоянии прийти к окончательному выводу по данному вопросу. Мы склонны считать, что высказывание бороро указывает на разделение мира бороро на два уровня, которые можно называть обыденным и сакральным. На сакральном уровне, который считается более действительным, хотя и более скрытым, бороро являются попугаями. Это можно сравнить с многими мифическими и даже более ранними философическими высказываниями, например, о том, что мир в действительности иллюзия, что медведь в действительности человек, что новорожденный в действительности его же недавно умерший дед и т.д.

Содержание - Contents

<u>Нурмекунд П.</u> К истории восточной африканистики	3
Nurmekund, P. Zur Geschichte der ostnischen Afrikanistik. Zusammenfassung	23
<u>Платонов В.</u> "Маңхафа Тәрік" по рукописи Национальной библиотеки в Адисс Абебе	25
Platonov, V. "Maḡhaḡa tārik" according to the Manuscript of the National Library in Addis Ababa - "B-36, the Book of History." Summary.	41
<u>Померанц Г.</u> Теория субэкумени и проблема своеобразия восточных культур	42
Pomeranz, G. Theory of Subecumenics and Problem of the Pecularity of Eastern Cultures. Summary.	66
<u>Порк А.</u> К вопросу о логике повествования	68
Pork, A. Some Remarks about the Logic of Narration. Summary.	74
<u>Масинг У.</u> Some Remarks on the Mythology of the People of Catal Hüyük	75
Мазинг У. Некоторые замечания о мифологии народа Чатам Хуька. Резюме	92
<u>Мянь Л.</u> Четыре термина праджняпарамитской психологии. Статья 2.	93
Mall, L. The Four Terms of the Prajñāpāramitā Psychology II. Summary.	124
<u>Андердаун М.Р.</u> Some Sanskrit Loanwords in Manchu	125
Андердаун М. О некоторых заимствованиях в маньчжурском языке. Резюме	129
<u>Карпинский Я.</u> Some Remarks on Some Exotic Identifications	130
Каплинский Я. Об одном экзотическом отождествлении. Резюме.	136

Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 392. ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ III. На русском и английском языках. Тартуский государственный университет. ЭССР, г. Тарту, ул. Пийксоли, 18. Ответственный редактор П. Нурмекунд. Корректор Н. Чикалова. Сдано в печать 20/07 1976. Бумага печатная 30x45 1/4. Печатных листов 8,75. Учетно-изд. листов 8,04. Тираж 700. МВ 05331. Типография ТТУ, ЭССР, г. Тарту, ул. Пялсони, 14. Зак. № 878. Цена 80 коп.